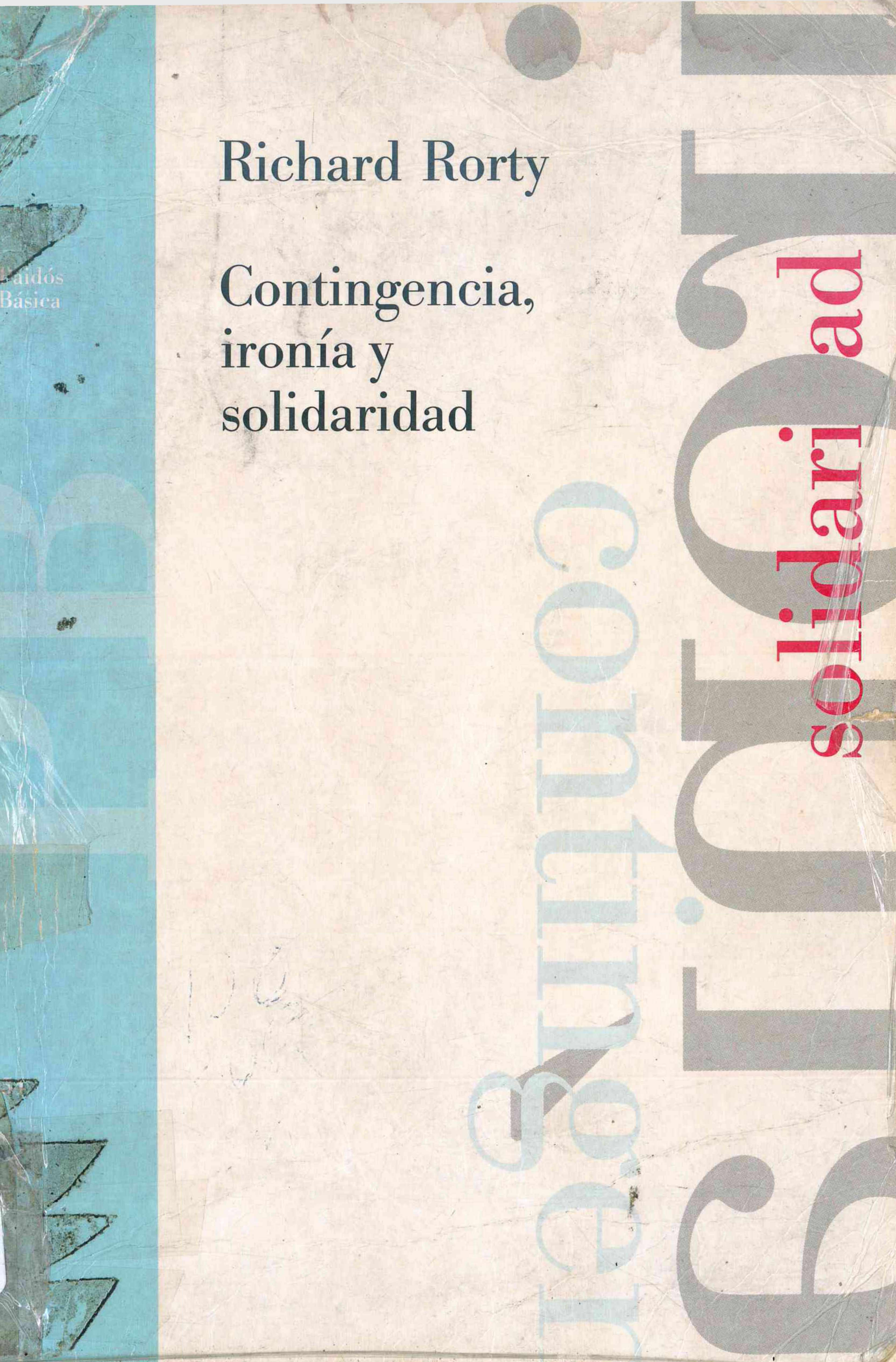

Richard Rorty
Contingencia,
ironía y
solidaridad
Paidós
Básica
solidari ad
contingen

Paidós Básica

Títulos publicados:

1. K. R. Popper - *La sociedad abierta y sus enemigos*
2. A. MacIntyre - *Historia de la ética*
3. C. Lévi-Strauss - *Las estructuras elementales del parentesco*
4. E. Nagel - *La estructura de la ciencia*
5. G. H. Mead - *Espíritu, persona y sociedad*
6. B. Malinowski - *Estudios de psicología primitiva*
7. K. R. Popper - *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*
8. M. Mead - *Sexo y temperamento*
9. L. A. White - *La ciencia de la cultura*
10. F. M. Cornford - *La teoría platónica del conocimiento*
11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden y I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. I. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. Ch. L. Stevenson - *Etica y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Etica y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. G. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*

Richard Rorty

Contingencia, ironía y solidaridad



Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Contingency, irony and solidarity*
Publicado en inglés por Cambridge University Press, Nueva York

Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot
Revisión técnica de Jorge Vigil

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición, 1991

ISBN: 84-7509-669-7
Depósito legal: B-13.164/1991

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A la memoria de seis liberales:
mis padres y mis abuelos.

SUMARIO

Los *agélastes* (palabra con la que Rabelais designa a los que no ríen), la falta de reflexión acerca de las ideas recibidas, y el *kitsch* son una y la misma cosa: el tricéfalo enemigo del arte nacido como eco de la risa de Dios, del arte que creó el fascinante reino imaginario en el que nadie posee la verdad y todos el derecho a ser entendidos. Ese reino imaginario de tolerancia nació con la Europa moderna; es la imagen misma de Europa, o, al menos, nuestro sueño de Europa, un sueño muchas veces traicionado pero suficientemente fuerte todavía para unirnos a todos en la fraternidad que se extiende más allá del pequeño continente europeo. Pero sabemos que el mundo en que se respeta al individuo (el mundo imaginario de la novela y el mundo real de Europa) es frágil y perecedero. (...) Si la cultura europea parece hallarse hoy amenazada, si la amenaza de dentro y de afuera pende sobre lo más precioso que hay en ella —el respeto por el individuo, por la originalidad de su pensamiento y por su derecho a una vida privada inviolable— entonces, creo, la preciosa esencia del espíritu europeo se conserva segura, como en el cofre de un tesoro, dentro de la historia de la novela, de la sabiduría de la novela.

MILAN KUNDERA, *The Art of the Novel*

PREFACIO

Este libro se basa en dos ciclos de conferencias: tres Conferencias Northcliffe dictadas en el University College de Londres en febrero de 1986, y cuatro Conferencias Clark dictadas en el Trinity College de Cambridge en febrero de 1987. En la primavera de 1986 se publicaron en la *London Review of Books* versiones ligeramente revisadas de las Conferencias Northcliffe. Tras una revisión ulterior han pasado a constituir los tres primeros capítulos de este libro. Una versión abreviada del capítulo séptimo, acerca de Nabokov, fue expuesta como Conferencia Belitt en el Bennington College y publicada por éste como Bennington Chapbook of Literature. Los restantes capítulos no habían sido publicados hasta ahora.

Ciertas partes de este libro patinan sobre una capa de hielo sumamente delgada: son los lugares en los que presento interpretaciones polémicas de autores que analizo sólo brevemente. Ello es así especialmente en mi tratamiento de Proust y de Hegel, autores acerca de los cuales espero escribir algún día con más detalle. Pero en otras partes del libro el hielo es un poco más grueso. En las notas a pie de página de esas partes se mencionan anteriores trabajos míos acerca de diferentes figuras (por ejemplo, Davidson, Dennett, Rawls, Freud, Heidegger, Derrida, Foucault, Habermas), escritos que, espero, respaldan algunas de las polémicas observaciones que hago acerca de ellas en este libro. La mayoría de los artículos citados serán publicados nuevamente en dos volúmenes en los que se reunirán mis escritos (titulados provisionalmente *Objectivity, Truth and Relativism* y *Essays on Heidegger and Others*) y que editará Cambridge University Press.

Estoy muy agradecido a Karl Miller, profesor de la cátedra Lord Northcliffe de Literatura Inglesa en el University College y director de la *London Review of Books*, por su invitación a dar estas conferencias en el University College, y, asimismo, por su aliento y consejo. Estoy igualmente agradecido al Rector y profesores del Trinity College tanto por su invitación para dictar las Conferencias Clark como por su generosa hospitalidad durante mi visita a Cambridge. Mucho les debo a las tres instituciones que me permitieron disponer de tiempo libre para preparar estas

conferencias: la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur, el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Virginia y el Wissenschaftskolleg zu Berlin. La beca MacArthur de que gocé desde 1981 hasta 1986 me permitió extenderme a nuevas áreas de la lectura y de la escritura. El director del Centro de Estudios Avanzados, Dexter Whitehead, me permitió organizar mi trabajo de docencia de forma que pudiese aprovechar al máximo las oportunidades que me proporcionaba la beca MacArthur. El paciente y servicial cuerpo del Wissenschaftskolleg —seguramente el medio más favorable para los estudiosos jamás creado— hizo que mi estancia allí, entre 1986 y 1987, fuese tan productiva como agradable.

Al revisar y complementar las dos series de conferencias y darle poco a poco la forma a este libro, me beneficié de los inteligentes y útiles comentarios de algunos amigos que amablemente dedicaron su tiempo a la lectura de la totalidad o parte de una pila de manuscritos cada vez mayor. Jeffrey Stout, David Broomwick y Barry Allen me salvaron de muchos despropósitos y me hicieron muchísimas sugerencias útiles. Konstantin Kolenda me propuso un decisivo reordenamiento de los temas. Charles Guignon, David Hiley y Michael Levenson me proporcionaron importantes consejos de último momento. Mi gratitud para todos ellos. Estoy agradecido también a Eusebia Estes, Lyell Asher y Meredith Garmon por su asistencia en las tareas de secretaría y editoriales, y a Nancy Landau por su cuidadoso trabajo de corrección. Jeremy Mynott y Terence Moore, de Cambridge University Press, me ayudaron y me alentaron constantemente.

INTRODUCCION

La intención de unir lo público y lo privado subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta «¿Por qué va en interés de uno ser justo?», como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio de los demás. Estos intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad un esfuerzo dirigido a la perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza humana común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás; que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas. Escépticos como Nietzsche han sostenido con vehemencia que la metafísica y la teología son claros intentos de hacer que el altruismo parezca más razonable de lo que es. No obstante, lo característico es que tales escépticos tengan sus propias teorías de la naturaleza humana. También ellos afirman que hay algo común a todos los seres humanos; por ejemplo, la voluntad de poder o los impulsos libidinales. Para éstos, en el nivel «más profundo» del yo *no* hay sentimiento alguno de solidaridad humana, ese sentimiento es un «mero» artificio de la socialización humana. De tal manera, esos escépticos se vuelven asociales. Vuelven la espalda a la idea misma de una comunidad más amplia que la de un reducido círculo de iniciados.

No obstante, desde Hegel los pensadores historicistas han intentado ir más allá de esa conocida restricción. Han negado que exista una cosa tal como «la naturaleza humana» o «el nivel más profundo del yo». Su estrategia ha sido la de insistir en que la socialización y, por tanto, la circunstancia histórica, abarcan la totalidad: que nada hay «debajo» de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano. Tales autores nos dicen que las preguntas como «¿En qué consiste ser hombre?» debieran ser sustituidas por preguntas como «¿En qué consiste vivir en una rica sociedad democrática del siglo XX?» o bien «¿De qué manera puede el que vive en una sociedad así ser algo más que un actor que desempeña un papel según un guión establecido?» Este giro historicista nos ha ayudado a librarnos, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; de la tentación de buscar una huida del tiempo y del azar. Nos ha ayudado a reemplazar la Verdad por la Libertad como meta del

pensamiento y del progreso social. Pero la vieja tensión entre lo público y lo privado perdura aún después de producida esa sustitución. Los historicistas en los que predomina el deseo de creación de sí mismo, de autonomía privada (por ejemplo, Heidegger y Foucault), tienden aún a ver la socialización tal como lo hacía Nietzsche: como contraria a algo que se halla en lo profundo de nosotros. Los historicistas en los que predomina el deseo de una comunidad humana más justa y más libre (por ejemplo, Dewey y Habermas) tienden aún a concebir el deseo de perfección privada como algo infectado de «irracionalismo» o de «esteticismo». Este libro intenta hacer justicia a ambos grupos de autores historicistas. Propugno que no intentemos elegir entre ellos, sino, más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos. Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nabokov son valiosos como ejemplares, como ilustraciones, de cómo puede ser la perfección privada: una vida autónoma, que se crea a sí misma. Autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son conciudadanos más que ejemplares. Están comprometidos en un esfuerzo compartido, social: el esfuerzo por hacer que nuestras instituciones y nuestras prácticas sean más justas y menos crueles. Sólo consideramos *opuestas* a ambas especies de autores si pensamos que una perspectiva filosófica más amplia podría permitirnos reunir en una única concepción la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana.

Ni la filosofía, ni cualquier otra disciplina teórica, nos permitirán hacer eso alguna vez. Lo más lejos a que puede llegarse en la tarea de unir esas dos indagaciones consiste en concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, «irracionalistas» y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos. Pueden tomarse medidas prácticas para alcanzar esa meta práctica. Pero no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano teórico. El léxico de la creación de sí mismo es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación. El léxico de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio de argumentaciones.

Si nos convencen del hecho de que ninguna teoría acerca de la naturaleza del Hombre o de la Sociedad o de la Racionalidad o de alguna otra cosa puede sintetizar a Nietzsche con Marx o a Heidegger con Habermas podremos empezar a pensar que la relación existente entre los autores que escriben acerca de la justicia y los que escriben acerca de la autonomía se asemeja a la relación existente entre dos tipos de instrumentos —instrumentos tan poco necesitados de síntesis como los pinceles y las palancas—. Los autores de un tipo nos hacen ver que las virtudes sociales no son las únicas virtudes, que algunos hombres han tenido éxito en el empeño de recrearse a sí mismos. Con ello cobramos consciencia de nuestra propia necesidad, articulada a medias, de convertirnos en personas nuevas, en personas para cuya descripción aún carecemos de palabras. Los del otro tipo nos advierten de las deficiencias de nuestras institucio-

nes y prácticas para vivir de acuerdo con las convicciones con las que ya estamos comprometidos por el léxico público, compartido, que empleamos en la vida cotidiana. Los unos nos dicen que no debemos hablar únicamente el lenguaje de la tribu, que podemos hallar nuestras propias palabras, que podemos tener para con nosotros mismos la responsabilidad de hallarlas. Los otros nos dicen que esa responsabilidad no es la única que tenemos. Los dos tienen razón, pero no hay forma de hacer que ambos hablen un mismo lenguaje.

Este libro intenta mostrar el aspecto que cobran las cosas si excluimos la exigencia de una teoría que unifique lo público y lo privado y nos contentamos con tratar las exigencias de creación de sí mismo y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables. Traza la figura de lo que llamo el «ironista liberal». Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar.

Para el ironista liberal no hay respuesta alguna a la pregunta: «¿Por qué no ser cruel?», ni hay ningún apoyo teórico que no sea circular de la creencia de que la crueldad es horrible. Tampoco hay respuesta a la pregunta: «¿Cómo decidir cuándo luchar contra la injusticia y cuándo dedicarse a los proyectos privados de creación de sí mismo?» Esa pregunta le suena al ironista liberal tan desesperada como las preguntas: «¿Es correcto entregar a n inocentes a la tortura para salvar la vida de otros $m \times n$ inocentes? En ese caso, ¿cuáles son los valores correctos de n y m?»; o la pregunta: «¿Cuándo se puede favorecer a miembros de la propia familia, o de la propia comunidad, frente a otros seres humanos tomados al azar?» El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas —algoritmos para la resolución de dilemas morales de esa especie— es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico. Cree que existe, más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana y establece una jerarquía de responsabilidades.

Los intelectuales ironistas que no creen que exista un orden así son superados en número (aún en las democracias afortunadas, ricas, cultas) por las personas que creen que *debe* haber uno. La mayoría de los no intelectuales están aún comprometidos con alguna forma de fe religiosa o con alguna forma de racionalismo ilustrado. Por eso el ironismo se ha considerado a menudo intrínsecamente hostil no sólo a la democracia sino también a la solidaridad humana; a la solidaridad con la masa de la hu-

manidad, con todas aquellas personas que están convencidas de que tiene que existir un orden como ése. Pero no es así. La hostilidad hacia una forma particular de solidaridad, históricamente condicionada y posiblemente transitoria, no es hostilidad a la solidaridad como tal. Uno de mis propósitos en este libro es sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal. Una cultura posmetafísica no me parece más imposible que una cultura posreligiosa, e igualmente deseable.

En mi utopía, la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del «prejuicio», o yéndose a esconder a profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros, pensando: «No lo sienten como lo sentiríamos *nosotros*», o «Siempre tendrá que haber sufrimiento, de modo que ¿por qué no dejar que *ellos* sufran?»

Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como «uno de nosotros», y no como «ellos», depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redescripción de cómo somos nosotros. Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela. Ficciones como las de Dickens, Olive Schreiner, o Richard Wright nos proporcionan detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por personas en las que anteriormente no habíamos reparado. Ficciones como las de Choderlos de Laclos, Henry James o Nabokov nos dan detalles acerca de las formas de crueldad de las que somos capaces y, con ello, nos permiten redescribirnos a nosotros mismos. Esa es la razón por la cual la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral.

En mi utopía liberal esa sustitución sería objeto de un reconocimiento del que aún carece. Ese reconocimiento sería parte de un giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa. Ese giro sería un símbolo de nuestra renuncia al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de redescribirlos mediante un único léxico. Equivaldría a un reconocimiento de lo que en el capítulo primero llamo «la contingencia del lenguaje»: el hecho de que no hay forma de salirse de los diversos léxicos que hemos empleado, y hallar un metaléxico que de algún modo dé cuenta de *todos* los léxicos *posibles*, de todas las formas posibles de juzgar y de sentir. Una cultura historicista y nominalista como la que concibo se conformaría, en cambio, con narraciones que conecten el pre-

sente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras. Y, lo que es aún más importante, consideraría la realización de utopías, y la elaboración de utopías ulteriores, como un proceso sin término, como realización incesante de la Libertad, y no como convergencia hacia una Verdad ya existente.

PRIMERA PARTE

CONTINGENCIA

CAPÍTULO 1

LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE

Hace unos doscientos años, comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. La Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse casi de la noche a la mañana. Este precedente hizo que, entre los intelectuales, los utopistas políticos fueran la regla más que la excepción. Los utopistas políticos dejan a un lado tanto las cuestiones referentes a la voluntad de Dios como las referentes a la naturaleza del hombre, y sueñan con crear una forma de sociedad hasta entonces desconocida.

Más o menos al mismo tiempo, los poetas románticos mostraban qué es lo que ocurre cuando no se concibe ya el arte como una imitación, sino más bien como una creación del artista. Los poetas reclamaban para el arte el lugar que en la cultura tradicionalmente habían ocupado la religión y la filosofía, el lugar que la Ilustración había reclamado para la ciencia. El precedente que los románticos fijaron dio a su reclamo una inicial plausibilidad. El verdadero papel que han desempeñado las novelas, los poemas, las obras de teatro, las pinturas, las estatuas y la arquitectura en los movimientos sociales del último siglo y medio, le ha conferido una plausibilidad aún mayor.

Ahora esas dos tendencias han aunado fuerzas y han alcanzado la hegemonía cultural. Para la mayor parte de los intelectuales contemporáneos, las cuestiones referentes a fines frente a medios —las cuestiones acerca del modo de dar sentido a la propia vida y a la propia comunidad— son cuestiones de arte o de política, o de ambas cosas, antes que cuestiones de religión, de filosofía o de ciencia. Este desarrollo ha conducido a una escisión dentro de la filosofía. Algunos filósofos han permanecido fieles a la Ilustración, y siguen identificándose con la causa de la ciencia. Ven a la antigua lucha entre la ciencia y la religión, entre la razón y la sinrazón, como una lucha que aún pervive y ha tomado ahora la forma de una lucha entre la razón y todas aquellas fuerzas que, dentro de la cultura, conciben a la verdad como una cosa que se encuentra más que una cosa que se halla. Esos filósofos consideran a la ciencia como la acti-

vidad humana paradigmática, e insisten en que la ciencia natural descubre la verdad, no la hace. Estiman que «hacer la verdad» es una expresión meramente metafórica y que induce a error. Conciben a la política y al arte como esferas en las que la noción de «verdad» está fuera de lugar. Otros filósofos, advirtiendo que el mundo tal como lo describen las ciencias físicas no nos enseña ninguna lección moral, no nos proporciona ningún consuelo espiritual, han llegado a la conclusión de que la ciencia no es más que la sirvienta de la tecnología. Estos filósofos se han alineado con los utopistas políticos y con los artistas innovadores.

Mientras que los filósofos de la primera especie contraponen «el riguroso hecho científico» a lo «subjetivo» o a la «metáfora», los de la segunda especie ven a la ciencia como una actividad humana más, y no como el lugar en el cual los seres humanos se topan con una realidad «rigurosa», no humana. De acuerdo con esta forma de ver, los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines. Pero en ningún sentido constituye *alguna* de esas descripciones una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo. Estos filósofos consideran insustancial la idea misma de una representación semejante.

Si nunca hubieran existido más que los filósofos del primer tipo, esto es, aquellos cuyo héroe es el científico natural, probablemente jamás habría existido una disciplina autónoma llamada «filosofía»: una disciplina que se distingue tanto de las ciencias como de la teología y de las artes. La filosofía, así concebida, no tiene más de dos siglos de existencia. Le debe esa existencia a los intentos de los idealistas alemanes de poner a las ciencias en su lugar y de conferir un sentido claro a la idea de que los seres humanos no hallan la verdad, sino que la hacen. Kant quiso relegar la ciencia al ámbito de una verdad de segundo orden: la verdad acerca del mundo fenoménico. Hegel se propuso concebir la ciencia natural como una descripción del espíritu que aún no se ha vuelto plenamente consciente de su propia naturaleza espiritual, y elevar con ello a la jerarquía de verdad de primer orden la que ofrecen el poeta y el político revolucionario.

No obstante, el idealismo alemán constituyó un compromiso efímero e insatisfactorio. Porque en su rechazo de la idea de que la verdad está «ahí afuera» Kant y Hegel se quedaron a mitad de camino. Estaban dispuestos a ver el mundo de la ciencia empírica como un mundo hecho: a ver la materia como algo construido por la mente o como consistente en una mente que no era lo bastante consciente de su propio carácter mental. Pero continuaron entendiendo la mente, el espíritu, las profundidades del yo humano, como una cosa que poseía la naturaleza intrínseca: una naturaleza que podía ser conocida por medio de una superciencia no empírica denominada filosofía. Ello quería decir que sólo la mitad de la verdad —la mitad inferior, científica— era una verdad hecha. La verdad más elevada, la verdad referente a la mente, el ámbito de la filosofía, era aún objeto de descubrimiento, y no de creación.

Lo que ocurría, y lo que los idealistas no fueron capaces de concebir, fue el rechazo de la idea misma de que algo —mente o materia, yo o mundo— tuviese una naturaleza intrínseca que pudiera ser expresada o representada. Porque los idealistas confundieron la idea de que nada tiene una naturaleza así con la idea de que el espacio y el tiempo son irreales, que los seres humanos causan la existencia del mundo espacio-temporal.

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

La verdad no puede estar ahí afuera —no puede existir independientemente de la mente humana— porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí —sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos— no puede serlo.

La idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio. Si desistimos del intento de dar sentido a la idea de tal lenguaje no humano, no incurriremos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados «hechos». Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúscula la palabra «verdad» y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande, y que triunfará.

Facilita esa fusión el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos. Porque a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo, entre «Gana el rojo» y «Gana el negro», o entre «Lo hizo el mayordomo» o «Lo hizo el doctor»). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter «verifica una creencia» por «corresponder» con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos —el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad *versus* el de Jefferson, el léxico moral de san Pablo *versus* el de Freud, la terminología de Newton *versus* la de Aristóteles, la lengua de Blake *ver-*

sus la de Dryden—, es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de «descripción del mundo» se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos del lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas. Resulta difícil pensar que el léxico sea algo que está ya ahí afuera, en el mundo, a la espera de que lo descubramos. El prestar atención (de la forma que lo hacen los cultivadores de la historia intelectual como Thomas Kuhn y Quentin Skinner) a los léxicos en los que se formulan las proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, hace que caigamos en la cuenta, por ejemplo, de que el hecho de que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente.

El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección «arbitraria») dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro. Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de la voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras.

Como argumenta Kuhn en *The Copernican Revolution*, no fue sobre la base de observaciones telescópicas o sobre la base de alguna otra cosa como decidimos que la Tierra no era el centro del universo, que la conducta macroscópica podía explicarse a partir del movimiento microestructural, y que la principal meta de la teorización científica debía ser la predicción y el control. En lugar de eso, después de cien años de estéril confusión, los europeos se sorprendieron a sí mismos hablando de una forma tal que daba por sentadas esas tesis solapadas. Los cambios culturales de esa magnitud no resultan de la aplicación de criterios (o de una «decisión arbitraria»), como tampoco resulta de la aplicación de criterios o de *actes gratuits* el que los individuos se vuelvan teístas o ateos, o cambien de cónyuge o de círculo de amistades. En tales cuestiones no debe-

mos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo.

La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos. Mientras pensemos que existe alguna relación denominada «adecuación al mundo» o «expresión de la naturaleza real del yo», que puedan poseer, o de las que puedan carecer, los léxicos considerados como un todo, continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo. Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra. Lo que de verdadero tiene esa afirmación es, precisamente, que *los lenguajes* son hechos, y no hallados, y que la verdad es una propiedad de entidades lingüísticas, de proposiciones.[1]

Puedo resumir esto reformulando lo que, a mi modo de ver, llegaron a hallar hace dos siglos los revolucionarios y los poetas. Lo que se vislumbraba a finales del siglo XVIII era la posibilidad de hacer que cualquier cosa pareciese buena o mala, importante o insignificante, útil o inútil, redescribiéndola. Aquello que Hegel describe como el proceso del espíritu que gradualmente se vuelve consciente de su naturaleza intrínseca, puede ser descrito más adecuadamente como el proceso por el cual las prácticas lingüísticas europeas cambiaban a una velocidad cada vez mayor. El fenómeno que describe Hegel es el de un número cada vez mayor de personas que ofrecen redescripciones más radicales de un mayor número de cosas que antes; el de personas jóvenes que atraviesan media docena de cambios en su configuración espiritual antes de alcanzar la adultez. Lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien. Lo que los utopistas políticos han percibido desde la Revolución Francesa no es que una naturaleza humana subyacente y perenne hubiese estado anulada o reprimida

1. No dispongo de un criterio de individuación de los distintos lenguajes o léxicos, pero no estoy seguro de que necesitemos alguno. Durante mucho tiempo los filósofos han empleado expresiones como «en el lenguaje *L*» sin preocuparse demasiado acerca del modo en que podría establecerse dónde termina un lenguaje natural y dónde empieza otro, ni cuándo concluye «el léxico científico del siglo XVII» y se inicia «el léxico de la Nueva Ciencia». En líneas generales, se produce una ruptura así cuando, al hablar de diferencias geográficas o cronológicas, empezamos a emplear la «traducción» más que la «explicación». Ello ocurrirá toda vez que nos resulte cómodo comenzar por mencionar las palabras antes que emplearlas, o destacar la diferencia entre dos series de prácticas humanas colocando comillas a cada lado de los elementos de esas prácticas.

por instituciones sociales «innaturales» o «irracionales», sino que el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido. Los idealistas alemanes, los revolucionarios franceses y los poetas románticos tenían en común la oscura percepción de que seres humanos cuyo lenguaje cambió de forma tal que ya no hablaban de sí mismos como sujetos a poderes no humanos, se convertían con ello en un nuevo tipo de seres humanos.

La dificultad que afronta un filósofo que, como yo, simpatiza con esa idea —y que se concibe a sí mismo asistente del poeta antes que del físico—, es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas.

Porque hablar de correspondencia significa volver a la idea de la que un filósofo así desea desembarazarse: la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca. Desde nuestro punto de vista, explicar el éxito de la ciencia o la deseabilidad del liberalismo político diciendo que «se ajustan al mundo», o que «expresan la naturaleza humana», equivale a expresar por qué el opio lo hace a uno dormir refiriéndose a su virtud dormitiva. Decir que el léxico de Freud capta la verdad de la naturaleza humana, o que el de Newton capta la verdad de los cielos, no es explicar nada. Es únicamente un cumplido sin contenido: un cumplido tradicionalmente hecho a los escritores cuya jerga hemos encontrado útil. Decir que no hay una cosa tal como una naturaleza intrínseca no es decir que la naturaleza intrínseca de la realidad ha resultado ser —sorprendentemente— extrínseca. Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí afuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay una verdad.[2] Es decir que serviría mejor a nuestros propósitos dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico, o el término «verdad» como un término susceptible de «análisis». «La naturaleza de la verdad» es un tema infructuoso, semejante en este respecto a «la naturaleza del hombre» o «la naturaleza de Dios», y distinto de «la naturaleza del positrón» y de «la naturaleza de la fijación edípica». Pero esta afirmación acerca de su utilidad relativa, a su vez, es sólo la recomendación de que en realidad *decimos* poco acerca de esos temas, y véase cómo adelantamos.

De acuerdo con la concepción de esos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra —por ejemplo— la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de la «naturaleza intrínseca de la realidad». La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el

2. Nietzsche ha producido muchísima confusión al deducir de «la verdad no es cuestión de correspondencia con la realidad» que «lo que llamamos "verdades" son sólo mentiras útiles». La misma confusión se halla ocasionalmente en Derrida allí donde, de «no existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir», se infiere que «lo que llamamos "real" no es en realidad real». Con tales confusiones Nietzsche y Derrida se exponen a la objeción de inconsistencia autorreferencial, es decir, de que declaran conocer lo que ellos mismos declaran que no es posible conocer.

tiempo, es que se espera que se los formule en ese mismo léxico. Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son «inconsistentes en sus propios términos» o que «se destruyen a sí mismos». Pero *nunca* puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago, o «meramente metafórico», es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de léxicos mejores, o son una abreviatura de afirmaciones así. Raramente una filosofía interesante consiste en el examen de los pro y los contra de una tesis. Por lo común es implícita o explícitamente una disputa entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo y a medio formar que vagamente promete grandes cosas.

Este último «método» de la filosofía es igual al «método» de la política utópica o de la ciencia revolucionaria (como opuestas a la política parlamentaria o a la ciencia normal). El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente. Dice cosas como: «Intenta pensar de este modo», o, más específicamente, «Intenta ignorar las cuestiones tradicionales, manifiestamente fútiles, sustituyéndolas por las siguientes cuestiones, nuevas y posiblemente interesantes». No pretende disponer de un candidato más apto para efectuar las mismas viejas cosas que hacíamos al hablar a la antigua usanza. Sugiere, en cambio, que podríamos proponernos dejar de hacer esas cosas y hacer otras. Pero no argumenta en favor de esa sugerencia sobre la base de los criterios precedentes comunes al viejo y al nuevo juego del lenguaje. Pues en la medida en que el nuevo lenguaje sea realmente nuevo, no habrá tales criterios.

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas. Más específicamente, en este capítulo describiré la obra de Donald Davidson en el terreno de la filosofía del lenguaje como la manifestación de una buena disposición para excluir la idea de una «naturaleza intrínseca», una buena disposición para hacer frente a la *contingencia* del lenguaje que empleamos. En los capítulos posteriores intentaré mostrar el modo en que el reconocimiento de esa contingencia nos lleva a reconocer la contingencia de la consciencia, y el modo en que ambos reconocimientos nos conducen a una imagen del progreso moral e intelectual como historia de metáforas cada vez más útiles antes que como comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente.

Comienzo, en este primer capítulo, con la filosofía del lenguaje porque deseo examinar las consecuencias de mi afirmación de que sólo las proposiciones pueden ser verdaderas, y de que los seres humanos hacen las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se formulan las proposiciones. Me centraré en la obra de Davidson porque es el filósofo que más ha hecho por explorar esas consecuencias.[3] El tratamiento que Davidson hace de la verdad se enlaza con su tratamiento del aprendizaje del lenguaje y de la metáfora para formar el primer tratamiento sistemático del lenguaje que rompe *completamente* con la noción del lenguaje como algo que puede mantener una relación de adecuación o de inadecuación con el mundo o con el yo. Porque Davidson rompe con la noción de que el lenguaje es un *medio*: un medio o de representación o de expresión.

Puedo aclarar lo que entiendo por «medio» señalando que la imagen tradicional de la situación humana no ha presentado a los seres humanos como simples redes de creencias y de deseos, sino como seres que *tienen* esos deseos y esas creencias. De acuerdo con la concepción tradicional, existe un núcleo que es el yo, el cual puede considerar tales creencias y deseos, decidir entre ellos, emplearlos, o expresarse por medio de ellos. Además, esas creencias y esos deseos pueden ser juzgados no sólo simplemente en relación con su capacidad de adaptación recíproca, sino en relación con algo exterior a la red de la cual son hilos. De acuerdo con esta concepción, las creencias son susceptibles de crítica si no se corresponden con la realidad. Los deseos son susceptibles de crítica si no se corresponden con la naturaleza esencial del yo humano: por ser «irracionales» o «innaturales». Tenemos así la imagen del núcleo esencial del yo en un extremo de esta red de creencias y de deseos, y la realidad en el otro extremo. De acuerdo con esta imagen, la red es el producto de una interacción entre ambos, y alternativamente expresa al uno y representa al otro. Esa es la imagen tradicional del sujeto y el objeto, imagen que el idealismo intentó, sin éxito, sustituir, y que Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson y otros han intentado sustituir sin enredarse en las paradojas de los idealistas.

Una fase de ese esfuerzo de sustitución consistió en el intento de colocar «lenguaje» en lugar de «mente» o de «consciencia» como medio a partir del cual se construyen las creencias y los deseos, como tercer elemento, mediador entre el yo y el mundo. Se pensó que ese giro en dirección del lenguaje constituía un paso progresivo de adaptación. Se creyó que era así porque parecía más fácil dar una explicación causal de la emergencia, en el marco de la evolución, de organismos que utilizan el lenguaje, que dar una explicación metafísica de la emergencia de la cons-

3. Debo subrayar que no puede hacérsele a Davidson responsable de la interpretación que estoy haciendo de sus ideas, ni de otras ideas que extraigo de las suyas. Una amplia presentación de esta interpretación puede hallarse en mi trabajo «Pragmatism, Davidson and Truth», en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1984. Acerca de la reacción de Davidson a esa interpretación, véanse sus «After-thougts» a «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Alain Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell (en prensa).

ciencia a partir de lo no consciente. Pero en sí misma esa sustitución es ineficaz. Porque si persistimos en la imagen del lenguaje como un medio, como algo que está entre el yo y la realidad no humana con la que el yo procura estar en contacto, no habremos hecho progreso alguno. Utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo. Porque aún podemos plantear, acerca del lenguaje, cuestiones de la misma especie que las que hemos planteado acerca de la consciencia.

Son cuestiones tales como: «El medio que se halla entre el yo y la realidad, ¿los une o los separa?»; «¿Debemos concebir el medio principalmente como un medio de expresión, de articulación de lo que yace en lo profundo del yo? ¿O debemos concebirlo principalmente como medio de representación, el cual le muestra al yo lo que se halla fuera de él?» Las teorías idealistas del conocimiento y las nociones románticas de imaginación pueden, ¡ay!, ser fácilmente traducidas de la terminología de la «consciencia» a la del «lenguaje». Las reacciones realistas y moralistas a tales teorías pueden ser traducidas con la misma facilidad. De tal modo los combates entre el romanticismo y el moralismo, entre el idealismo y el realismo —combates en los que alternativamente triunfan uno y otro bando— continuarán en la medida en que pensemos que existe la esperanza de hallarle un sentido a la cuestión de si un lenguaje determinado es «adecuado» para una tarea: para la tarea de expresar adecuadamente la naturaleza de la especie humana o para la tarea de representar de manera propia la estructura de la realidad no humana.

Necesitamos librarnos de ese proceso pendular. Davidson nos ayuda a hacerlo. Pues él, precisamente, no concibe el lenguaje como un medio de expresión o de representación. Por eso puede dejar a un lado la idea de que tanto el yo como la realidad poseen una naturaleza intrínseca, una naturaleza que está ahí afuera a la espera de que se la conozca. La concepción del lenguaje sostenida por Davidson no es ni reduccionista ni expansionista. Ello no implica formular definiciones reductivas de nociones semánticas como «verdad», «intencionalidad» o «referencia», a la manera en que lo han hecho a veces los filósofos analíticos. Tampoco se asemeja al intento de Heidegger de transformar el lenguaje en una especie de divinidad, en algo de lo cual los seres humanos son meras emanaciones. Como nos ha advertido Derrida, semejante apoteosis del lenguaje es simplemente una versión traspuesta de la apoteosis idealista de la consciencia.

Por el hecho de eludir tanto el reduccionismo como el expansionismo, Davidson se acerca a Wittgenstein. Los dos filósofos tratan a los léxicos alternativos más como herramientas alternativas que como piezas de un rompecabezas. Tratarlos como piezas de un rompecabezas equivale a suponer que todos los léxicos son prescindibles, o reductibles a otros léxicos, o susceptibles de ser reunidos con todos los otros léxicos en un único gran superléxico unificado. Si evitamos esa suposición, no nos sentiremos inclinados a plantear cuestiones tales como: «¿Cuál es el lugar de la consciencia en un mundo de moléculas?», «¿Los colores dependen de la

mente más que los pesos?», «¿Cuál es el lugar de los valores en un mundo de hechos?», «¿Cuál es el lugar de la intencionalidad en un mundo causal?», «¿Cuál es la relación entre la sólida mesa del sentido común y la endeble mesa de la microfísica?» o «¿Cuál es la relación entre lenguaje y pensamiento?» No deberíamos proponernos responder a esas preguntas, porque el hacerlo o conduce a los manifiestos fracasos del reduccionismo o a los efímeros éxitos del expansionismo. Deberíamos limitarnos a cuestiones como: «¿Obstaculiza el uso de estas palabras el uso que hacemos de aquellas otras?» Esta es una cuestión acerca de si el uso de nuestras herramientas es ineficaz, y no una cuestión acerca de si nuestras creencias son contradictorias.

Las cuestiones «meramente filosóficas», como la de Eddington acerca de las dos mesas, constituyen intentos de suscitar ficticias disputas teóricas entre léxicos que se han mostrado capaces de coexistir pacíficamente. Todas las cuestiones que he mencionado más arriba representan casos en los que los filósofos han hecho que su temática cobrase mala reputación porque ellos veían dificultades que nadie más veía. Pero ello no quiere decir que los léxicos nunca se obstaculicen entre sí. Por el contrario, es típico que se consigan logros revolucionarios en el terreno de las artes, de las ciencias y del pensamiento político y moral, cuando alguien advierte que dos o más léxicos se interfieren entre sí, y pasa a inventar un nuevo léxico que reemplace a aquéllos. Por ejemplo, el léxico aristotélico tradicional se insertó en el léxico matematizado que el en siglo XVI desarrollaban los estudiosos de la mecánica. Del mismo modo, jóvenes estudiantes alemanes de teología del siglo XVIII —como Hegel y Hölderlin— descubrieron que el léxico con el cual reverenciaban a Jesús se estaba insertando en el léxico con el cual reverenciaban a los griegos. También del mismo modo, el empleo de tropos a la manera de Rosetti se interponía en el empleo que inicialmente hacía Yeats de los tropos de Blake.

La creación gradual, por medio de sucesivas pruebas, de un tercero y nuevo léxico —un léxico como el elaborado por hombres como Galileo, Hegel o el último Yeats— no consiste en haber descubierto cómo pueden adaptarse recíprocamente los viejos léxicos. Esa es la razón por la cual no se puede llegar a ella a través de un proceso de inferencia, a partir de premisas formuladas en los antiguos léxicos. Tales creaciones no son el resultado de la acertada reunión de las piezas de un rompecabezas. No consisten en el descubrimiento de una realidad que se halla tras las apariencias, de una visión sin distorsiones de la totalidad del cuadro con la cual reemplazar las concepciones miopes de sus partes. La analogía adecuada es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas. El alcanzar un léxico así se asemeja más al hecho de abandonar la palanca y la cuña porque se ha concebido la polea, o de excluir el yeso mate y la témpera porque se ha encontrado la forma de proporcionar apropiadamente el lienzo.

Esta analogía wittgensteiniana entre los léxicos y las herramientas tiene una desventaja manifiesta. Lo característico es que el artesano conozca cuál es el trabajo que debe hacer antes de escoger o de inventar las

herramientas con las cuales llevarlo a cabo. En cambio, alguien como Galileo, Yeats o Hegel (un «poeta» en el amplio sentido en que empleo el término, esto es, en el sentido de «el que hace cosas de nuevo») regularmente es incapaz de aclarar con exactitud qué es lo que se propone hacer antes de elaborar el lenguaje con el que acierta a realizarlo. Su nuevo léxico hace posible, por primera vez, la formulación de los propósitos mismos de ese léxico. Es una herramienta para hacer algo que no podría haberse concebido antes de la elaboración de una serie determinada de descripciones: las descripciones de las que la propia herramienta ayuda a disponer. Pero momentáneamente no tendré en cuenta esta deficiencia de la analogía. Simplemente me propongo subrayar que el contraste entre el modelo del rompecabezas y el de la «herramienta», para los léxicos alternativos, refleja el contraste —para decirlo en los términos levemente engañosos de Nietzsche— entre la voluntad de verdad y la voluntad de vencerse a sí mismo. Las dos son expresiones del contraste entre el intento de representar o de expresar algo que ya estaba allí, y el intento de hacer algo con lo que antes nunca se había soñado.

Davidson examina las implicaciones del tratamiento que hace Wittgenstein de los léxicos como herramientas planteando dudas explícitas acerca de los supuestos de las teorías prewittgensteinianas tradicionales del lenguaje. Esas teorías daban por supuesto que preguntas tales como «El lenguaje que estamos empleando, ¿es el "correcto"?», «¿Se adecua a su función de medio de expresión o de representación?», o «¿Es nuestro lenguaje un medio opaco o un medio transparente?», son preguntas con sentido. Tales preguntas suponen que existen relaciones tales como «adecuarse al mundo», o «ser fiel a la verdadera naturaleza del yo», que pueden enlazar el lenguaje con lo que no es lenguaje. Ese supuesto se une al supuesto de que «nuestro lenguaje» —el lenguaje que ahora hablamos, el léxico de que disponen los hombres cultos del siglo XX— es en cierto modo una unidad, un tercer elemento que mantiene determinada relación con las otras dos unidades: el yo y la realidad. Los dos supuestos resultan bastante naturales cuando se ha aceptado la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «significados» que es tarea del lenguaje expresar, y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas «hechos» que es tarea del lenguaje representar. Las dos ideas sustentan la noción del lenguaje como medio.

Las polémicas de Davidson contra los usos filosóficos tradicionales de los términos «hecho» y «significado» y contra lo que él llama «el modelo de esquema y contenido» de pensamiento y de investigación, son aspectos de una polémica más amplia contra la idea de que el lenguaje tiene una tarea fija que cumplir y de que existe una entidad llamada «lenguaje» o «el lenguaje» o «nuestro lenguaje», que puede cumplir o no esa tarea adecuadamente. La duda de Davidson acerca de la existencia de tal entidad es paralela a la de Gilbert Ryle y Daniel Dennett acerca de si existe algo llamado «la mente» o «la consciencia».[4] Las dos series de dudas son du-

4. Una elaboración de esas dudas se hallará en mi «Contemporary Philosophy of Mind», en

das acerca de la utilidad de la noción de un medio entre el yo y la realidad: ese medio que los realistas ven tan transparente cuanto opaco lo ven los escépticos.

En un trabajo reciente, sutilmente titulado «A Nice Derangement of Epitaphs»,[5] Davidson intenta socavar el fundamento de la idea del lenguaje como entidad, desarrollando el concepto de lo que él llama «una teoría momentánea» acerca de los sonidos y las inscripciones producidos por un miembro del género humano. Debe considerarse esa teoría como parte de una «teoría momentánea» más amplia acerca de la totalidad de la conducta de esa persona: una serie de conjeturas acerca de lo que ella hará en cada circunstancia. Una teoría así es «momentánea» porque deberá corregírsela constantemente para dar cabida a murmullos, desatinos, impropiedades, metáforas, tics, accesos, síntomas psicóticos, notoria estupidez, golpes de genio y cosas semejantes. Para hacer las cosas más sencillas, imagínese que estoy elaborando una teoría así acerca de la conducta habitual del nativo de una cultura exótica a la que inesperadamente he llegado en un paracaídas. Esa extraña persona, la cual presumiblemente me halla a mí tan extraño como yo a él, estará al mismo tiempo ocupado en la elaboración de una teoría acerca de mi conducta. Si logramos comunicarnos fácil y exitosamente, ello se deberá a que sus conjeturas acerca de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan más o menos a coincidir, y porque lo contrario también es verdad. Nos enfrentamos el uno al otro tal como nos enfrentaríamos a mangos o a boas constrictoras: procurando que no nos cojan por sorpresa. Decir que llegamos a hablar el mismo lenguaje equivale a decir que, como señala Davidson, «tendemos a coincidir en teorías momentáneas». La cuestión más importante es para Davidson que todo lo que «dos personas necesitan para entenderse recíprocamente por medio del habla, es la aptitud de coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra».

La explicación que Davidson da de la comunicación lingüística prescinde de la imagen del lenguaje como una tercera cosa que se sitúa entre el yo y la realidad, y de los diversos lenguajes como barreras interpuestas entre las personas o las culturas. Decir que el lenguaje del que uno antes disponía para tratar de algún segmento del mundo (por ejemplo: el cielo estrellado, en lo alto, o las ardientes pasiones, en el interior) no es sino decir que ahora, tras haber aprendido un nuevo lenguaje, uno es capaz de manejar ese segmento con mayor facilidad. Decir que dos comunidades tienen dificultades para relacionarse debido a que las palabras que cada una de ellas emplea son difíciles de traducir a palabras de la otra, no es sino decir que para los miembros de una comunidad la conducta lingüís-

Synthese, 53, 1982, 332-348. En relación con las dudas de Dennett acerca de mis interpretaciones, véanse sus «Comments on Rorty», págs. 348-354.

5. Puede hallarse ese ensayo en Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*.

tica de los miembros de la otra, lo mismo que el resto de su conducta, puede ser difícil de predecir. Como lo expresa Davidson:

> Debemos advertir que hemos abandonado no sólo la noción corriente de lenguaje, sino que hemos borrado el límite entre el conocimiento de un lenguaje y el conocimiento de nuestra marcha por el mundo en general. Porque no hay reglas para llegar a teorías momentáneas que funcionen. [...] Las posibilidades de reglamentar o de enseñar ese proceso no son mayores que las posibilidades de reglamentar o de enseñar el proceso de crear nuevas teorías para hacer frente a nuevos datos; porque eso es lo que supone ese proceso [...]
>
> *No existe cosa semejante a un lenguaje*, al menos en el sentido en que lo han concebido los filósofos. No hay, por tanto, una cosa semejante que pueda ser enseñada o dominada. Debemos renunciar a la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones [...] Debemos renunciar al intento de aclarar el modo en que nos comunicamos recurriendo a convenciones.[6]

Esta línea de pensamiento acerca del lenguaje es análoga a la concepción de Ryle y de Dennett según la cual cuando empleamos una terminología mentalista sencillamente estamos empleando un léxico eficaz —característica léxica de lo que Dennett llama la «actitud intencional»— para predecir lo que un organismo verosímilmente hará o dirá al concurrir diversas circunstancias. Davidson es, con respecto al lenguaje, un conductista no reduccionista, en la misma forma que Ryle era un conductista no reduccionista con respecto a la mente. Ninguno de los dos tiene tendencia a proporcionar equivalentes conductuales para hablar de creencias o de referencia. Pero los dos están diciendo: concíbase el término «mente» o el término «lenguaje», no como la denominación de un medio entre el yo y la realidad, sino simplemente como una señal que indica que es deseable emplear cierto léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos. Decir que un organismo determinado —o, en su caso, una máquina determinada— tiene una mente, no es sino decir que, para algunos propósitos, convendrá concebirlo como algo que tiene creencias y deseos. Decir que es el usuario de un lenguaje, no es sino decir que, el emparejar las marcas y los sonidos que produce con los que nosotros producimos, resultará ser una táctica útil para predecir y controlar su conducta futura.

Esta actitud wittgensteiniana, desarrollada por Ryle y Dennett a propósito de las mentes, y por Davidson a propósito de los lenguajes, hace de la mente y del lenguaje cosas naturales al convertir todas las cuestiones acerca de la relación de una y otro con el resto del universo en cuestiones *causales*, en tanto opuestas a las cuestiones acerca de la adecuación de la representación o de la expresión. Tiene pleno sentido preguntarse cómo hemos pasado de la relativa falta de una mente en el mono a la posesión

6. «A Nice Derangement of Epitaphs», en Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*, página 446. He añadido la bastardilla.

de una mentalidad madura en el humano, o de hablar como en Neanderthal a hablar posmoderno, si se interpreta tales cuestiones como cuestiones sin más ni más causales. En el primer caso la respuesta nos conduce a la neurología y, de allí, a la biología evolutiva. Pero en el segundo caso nos conduce a la historia intelectual concebida como historia de la metáfora. Para los propósitos que me he fijado en este libro, lo segundo es lo más importante. De manera que dedicaré el resto de este capítulo a dar cuenta del progreso intelectual y moral de acuerdo con la concepción davidsoniana del lenguaje.

Concebir la historia del lenguaje y, por tanto, la de las artes, las ciencias y el sentido moral, como la historia de la metáfora, es excluir la imagen de la mente humana, o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la Naturaleza los ha destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos. La idea de que el lenguaje tiene un propósito vale en la misma medida que la idea del lenguaje como medio. La cultura que renuncie a esas dos ideas representará el triunfo de las tendencias del pensamiento moderno que se iniciaron hace dos siglos: las tendencias comunes al idealismo alemán, a la poesía romántica y a los políticos utopistas.

Una concepción no teleológica de la historia intelectual, que incluya a la historia de la ciencia, sirve a la teoría de la cultura del mismo modo que la concepción mendeliana, mecanicista, de la selección natural sirvió a la teoría evolucionista. Mendel nos hizo concebir la mente como algo que sencillamente ha acontecido, y no como algo que constituyese el elemento central de todo el proceso. Davidson nos permite concebir la historia del lenguaje, y por tanto la historia de un arrecife de coral. Las viejas metáforas están desvaneciéndose constantemente en la literalidad para pasar a servir entonces de base y contraste de metáforas nuevas. Esta analogía nos permite concebir a «nuestro lenguaje» —esto es, el de la ciencia y la cultura de la Europa del siglo XX— como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides.



Para aceptar esta analogía debemos seguir a Mary Hesse en su idea de que las revoluciones científicas son «redescripciones metafóricas» de la naturaleza antes que intelecciones de la naturaleza intrínseca de la naturaleza.[7] Además, debemos resistir a la tentación de pensar que las redescripciones de la realidad que ofrecen la ciencia física o la ciencia biológica contemporáneas se aproximan de algún modo a «las cosas mismas», y son menos «dependientes de la mente» que las redescripciones de la his-

7. Véase «The Explanatory Function of Metaphor», en Heasse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

toria que nos ofrece la crítica contemporánea de la cultura. Tenemos que concebir la constelación de fuerzas causales que llevaron a hablar del ADN o del *Big Bang* como las mismas fuerzas causales que llevaron a hablar de «secularización» o de «capitalismo tardío».[8] Esas diversas constelaciones son los factores fortuitos que han hecho que algunas cosas sean para nosotros tema de conversación y otras no, que han hecho que algunos proyectos fuesen posibles e importantes y otros no.

Puedo desarrollar el contraste entre la idea de que la historia de la cultura tiene un *télos* —tal como el descubrimiento de la verdad o la emancipación de la humanidad— y la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando, al señalar que esta última imagen es compatible con una descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo. Porque, después de todo, la genuina novedad puede producirse en un mundo de fuerzas ciegas, contingentes, mecánicas. Considérese la novedad como aquello que acontece cuando, por ejemplo, un rayo cósmico desordena los átomos de una molécula de ADN y orienta así las cosas en la dirección de las orquídeas o de los antropoides. Las orquídeas, cuando llegó su momento, no fueron menos nuevas o maravillosas por la mera contingencia de esa condición necesaria de su existencia. De forma análoga, quizás, el uso metafórico que Aristóteles hace de *ousía*, el uso metafórico que San Pablo hace de *agape*, y el uso metafórico que Newton hace de *gravitas*, fueron resultado de rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros. O, más plausiblemente, fueron resultado de algún episodio singular de su infancia: ciertos retorcimientos obsesivos que dejaron en esos cerebros traumas idiosincrásicos. Poco importa el modo en que se resolvió el problema. Los resultados fueron maravillosos. Nunca habían existido cosas así con anterioridad.

Esta explicación de la historia intelectual sintoniza con la definición nietzscheana de «verdad» como «un móvil ejército de metáforas». Sintoniza también con la versión que antes he presentado de personas como Galileo, Hegel o Yeats, personas en cuyas mentes se desarrollaron nuevos léxicos, o dotándose así de herramientas para hacer cosas que no había sido posible proponerse antes de que se dispusiese de esas herramientas. Pero para aceptar esa imagen hace falta que concibamos la distinción entre lo literal y lo metafórico como hace Davidson: no como una distinción entre dos especies de significados, sino como una distinción entre un uso habitual y un uso inhabitual de sonidos y de marcas. Los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría.

8. Se resiste a esa unión Bernard Williams en su discusión de la opinión de Davidson y mía incluida en el capítulo 6 de su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1985. Una respuesta parcial a Williams se halla en mi «Is Natural Science a Natural Kind?», en Ernan McMullin (comp.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

Davidson expresa esto diciendo que no debemos pensar que las expresiones metafóricas tengan significados distintos de sus significados literales. Tener un significado es tener un lugar en un juego del lenguaje. Davidson niega, según dice, «la tesis de que la metáfora se asocia a un contenido cognitivo que su autor desea comunicar y que el intérprete debe captar para llegar al mensaje».[9] En su opinión, lanzar una metáfora en una conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extraer una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar bastardillas, o ilustraciones, puntuación o diagramación inusuales.

Todos ésos son modos de producir efectos en el interlocutor o en el lector, pero no modos de transmitir un mensaje. A ninguno de ellos es apropiado responder diciendo: «¿Qué es exactamente lo que usted está intentando decir?» Si se hubiese querido decir algo —si se hubiese querido formular un enunciado provisto de significado—, presumiblemente se hubiese hecho. Pero, en lugar de ello, se ha creído que la finalidad que se seguía podía alcanzarse mejor por otros medios. El hecho de que se empleen palabras habituales de manera inhabitual —en lugar de bofetadas, besos, imágenes, gestos o muecas— no pone de manifiesto que lo que se dice deba tener un significado. El intento de aclarar ese significado sería el intento de hallar un uso habitual (esto es, literal) de palabras —un enunciado que haya tenido ya lugar en el juego del lenguaje— y afirmar que igualmente podría haberse dado *ése*. Pero la imposibilidad de parafrasear la metáfora no representa sino la inadecuación de todo enunciado habitual semejante para el propósito de uno.

Expresar un enunciado que no tiene un lugar establecido en un juego del lenguaje es, tal como los positivistas acertadamente han señalado, expresar algo que no es ni verdadero ni falso, algo que, en términos de Ian Hacking, no es «candidato al valor de la verdad». Ello se debe a que no es un enunciado que se pueda confirmar o invalidar, o en favor o en contra del cual pueda argumentarse. Sólo es posible saborearlo o escupirlo. Pero ello no quiere decir que, con el tiempo, no pueda *convertirse en* candidato al valor de verdad. Si efectivamente se saborea y no se escupe, el enunciado puede ser repetido, acogido con entusiasmo, asociado con otros. Entonces requerirá un uso habitual, un lugar conocido en el juego del lenguaje. Con ello habrá dejado de ser una metáfora, o, si se quiere, se habrá convertido en lo que la mayoría de los enunciados de nuestro lenguaje son: una metáfora muerta. Será, precisamente, un enunciado más —literalmente verdadero o literalmente falso— del lenguaje. Ello quiere decir: nuestras teorías acerca de la conducta lingüística de nuestros semejantes bastarán para permitirnos afrontar su expresión de la misma irreflexiva manera con que nos enfrentamos a la mayoría de las demás expresiones.

La afirmación davidsoniana de que las metáforas no tienen significa-

9. Davidson, «What Metaphor Mean», en sus *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984, pág. 262.

do puede parecer una típica sofistería de filósofo, pero no lo es.[10] Forma parte del intento de hacer que dejemos de concebir el lenguaje como un medio. Esto es, a su vez, parte de un intento más amplio de deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano. La importancia de la idea de Davidson acaso pueda entenderse mejor si se contrasta con su tratamiento de la metáfora con el de los platónicos y los positivistas, por un lado, y con el de los románticos por otro. Los platónicos y los positivistas comparten una concepción reduccionista de la metáfora: piensan que la metáfora o es parafraseable o es inservible para el único propósito serio que el lenguaje posee, a saber, el de representar la realidad. En cambio, el romántico tiene una concepción expansionista: piensa que la metáfora es extraña, mística, maravillosa. Los románticos atribuyen la metáfora a una facultad misteriosa llamada «imaginación», facultad que ellos suponen se encuentra en el centro del mismo yo, en su núcleo más profundo. Mientras que a platónicos y a positivistas lo metafórico les parece irrelevante, a los románticos les parece irrelevante lo literal. Porque los primeros piensan que lo fundamental en el lenguaje es representar una realidad oculta que se halla fuera de nosotros, y los segundos piensan que su propósito es expresar una realidad oculta que se encuentra dentro de nosotros.

La historia positivista de la cultura concibe, pues, el lenguaje como algo que gradualmente se configura según los contornos del mundo físico. La historia romántica de la cultura ve el lenguaje como algo que gradualmente lleva el Espíritu a la autoconsciencia. La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente. Mientras el positivista concibe a Galileo como alguien que realizó un descubrimiento —como alguien que finalmente llegó a obtener las palabras que se necesitaban para explicar adecuadamente el mundo, palabras de las que Aristóteles había carecido—, el davidsoniano lo concibe como alguien que ha encontrado una herramienta que para ciertos propósitos resulta funcionar mejor que cualquier otra herramienta precedente. Una vez que se hubo descubierto lo que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés por hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico.

De forma similar, mientras que el romántico ve a Yeats como quien ha llegado a algo a lo que nadie había llegado, y ha expresado algo que durante largo tiempo se había anhelado expresar, el davidsoniano lo ve como quien halló ciertas herramientas que le ponían en condiciones de escribir poemas que no eran simples variaciones de los poemas de sus

10. Para otra defensa de Davidson contra la acusación de sofistería y contra muchas otras acusaciones, véase mi «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario, 61, 1987, págs. 283-296.

precursores. Cuando se tuvo acceso a los últimos poemas de Yeats, se tuvo menos interés por leer los de Rossetti. Lo que puede decirse de los científicos y los poetas vigorosos y revolucionarios, puede decirse también de los filósofos vigorosos: hombres como Hegel y Davidson, filósofos que están más interesados en disolver los problemas heredados que en resolverlos. En esta perspectiva, reemplazar la demostración por la dialéctica como método de la filosofía o desembarazarse de la teoría de la verdad como correspondencia, no constituye un descubrimiento acerca de la naturaleza de una entidad preexistente llamada «filosofía» o «verdad». Es un cambio de la forma de hablar y, con ello, un cambio de lo que queremos hacer y de lo que pensamos que somos.

Pero en una perspectiva nietzscheana, que excluye la distinción entre realidad y apariencia, modificar la forma de hablar es modificar lo que, para nuestros propios propósitos, somos. Decir, con Nietzsche, que Dios ha muerto, es decir que no servimos a propósitos más elevados. La sustitución nietzscheana del descubrimiento por la creación de sí equivale al reemplazo de la imagen de generaciones hambrientas que se pisotean las unas a las otras por la imagen de una humanidad que se aproxima cada vez más a la luz. Una cultura en la que las metáforas nietzscheanas fuesen expresiones literales sería una cultura en la que se daría por sentado que los problemas filosóficos son tan transitorios como los problemas poéticos, que no hay problemas que vinculen a las generaciones reuniéndolas en una única especie natural llamada «humanidad». Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.

En los capítulos segundo y tercero intentaré desarrollar este último punto en términos de la idea de «poeta vigoroso» desarrollada por Harold Bloom. Pero terminaré este primer capítulo abordando nuevamente la afirmación, central en lo que he estado diciendo, de que el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas, que lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado «hecho».

La única forma de argumentar en favor de esa afirmación es hacer lo que han hecho filósofos como Goodman, Putnam y Davidson: mostrar la esterilidad de los intentos de dar un sentido a expresiones como «adecuado a los hechos» o «el modo como es el mundo». Es posible complementar tales esfuerzos con la obra de filósofos de la ciencia como Kuhn y Hesse. Estos filósofos explican por qué no es posible explicar mediante la tesis de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos el hecho de que el léxico galileano nos permita hacer mejores predicciones que el aristotélico.

Tales argumentos, formulados por filósofos del lenguaje y por filósofos de la ciencia han de considerarse teniendo por trasfondo la obra de los estudiosos de la historia intelectual; historiadores que, como Hans Blu-

menberg, han intentado rastrear las similitudes y las diferencias existentes entre la Edad de la Fe y la Edad de la Razón.[11] Estos historiadores han presentado la idea que mencioné anteriormente: la idea misma de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca —una naturaleza que el físico o el poeta pueden haber vislumbrado— es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en su mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto. Sólo si tenemos presente una imagen semejante, una imagen del universo como persona o como algo creado por una persona, podemos encontrar sentido en la idea de que el mundo tiene una «naturaleza intrínseca». Porque el valor de esa expresión es, precisamente, que ciertos léxicos constituyen representaciones del mundo más adecuadas que otras, frente a su carácter de herramientas más aptas para relacionarse con el mundo con vistas a uno u otro propósito.

Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo. Sólo si lo hacemos podemos aceptar plenamente el argumento que he presentado anteriormente: el argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos. Pues en la medida en que pensemos que «el mundo» designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la «intuición» de que el mundo está «ahí afuera». Esta intuición equivale a la vaga sensación de que incurriríamos en *hybris* * al abandonar el lenguaje tradicional del «respeto por el hecho» y la «objetividad»: que sería peligroso, y blasfemo, no ver en el científico (o en el filósofo, o en el poeta, o en *alguien*) a quien cumple una función sacerdotal, a quien nos pone en contacto con un dominio que trasciende a lo humano.

De acuerdo con la concepción que estoy proponiendo, la afirmación de que una doctrina filosófica «adecuada» debe contemplar también nuestras intuiciones, es una consigna reaccionaria, una consigna que supone una petición de principio.[12] Porque para mi concepción es esencial que no tenemos una consciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje. Lo que se describe como una consciencia así es simplemente una disposición a em-

11. Véase Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, traducción de Robert Wallace, Cambridge, Massachusets, MIT Press, 1982.

* *Orgullo* (N. del R.).

12. Se encontrará una aplicación de esta sentencia a un caso particular en mi discusión de los recursos a la intuición que se hallan en la concepción de la subjetividad sustentada por Thomas Nagel y en la doctrina de la «intencionalidad intrínseca» de John Searle, en «Contemporary Philosophy of Mind». Otra crítica de ambos, crítica que armoniza con la mía, se hallará en Daniel Dennett, «Setting Off on the Right Foot» y «Evolution, Error and Intentionality», en Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusets, MIT Press, 1987.

plear el lenguaje de nuestros ancestros, a venerar los cadáveres de sus metáforas. A no ser que padezcamos de lo que Derrida llama «nostalgia heideggeriana», no creeremos que nuestras intuiciones son más que trivialidades, más que el uso habitual de cierto repertorio de términos, más que viejas herramientas que aún no tienen sustituto.

Puedo resumir crudamente la historia que nos cuentan historiadores como Blumenberg diciendo que hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.

La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* —nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, «tratar al azar como digno de determinar nuestro destino». En el capítulo siguiente sostendré que Freud, Nietzsche y Bloom hacen con nuestra consciencia lo que Wittgenstein y Davidson hacen con nuestro lenguaje, esto es, mostrar su pura contingencia.

CAPÍTULO 2

LA CONTINGENCIA DEL YO

Cuando empezaba a escribir acerca del tema de este capítulo, tropecé con un poema de Philip Larkin que me ayudó a delimitar lo que me proponía decir. En su última parte el poema dice:

> Y una vez que has recorrido la extensión de tu mente, lo que
> gobiernas es tan claro como un registro de cargas;
> no debes pensar que alguna otra cosa
> existe.
> ¿Y cuál es el beneficio? Sólo que, con el tiempo,
> identificamos a medias las ciegas marcas
> que todas nuestras acciones llevan, podemos hacerlas remontar a su origen.
> Pero confesar
> en aquel descolorido atardecer en que nuestra muerte empieza,
> lo que era, difícilmente satisfaga,
> porque se aplicó sólo a un hombre una vez,
> y, a ese hombre, agonizante.

Este poema discute el temor a la muerte, a la extinción, cosa que Larkin ha reconocido en entrevistas. Pero «temor a la extinción» es una expresión que de nada sirve. No hay nada semejante al temor a la inexistencia como tal; hay sólo el temor a alguna pérdida concreta. «Muerte» y «nada» son términos igualmente vacíos. Decir que uno teme a una u otra de esas dos cosas es tan inadecuado como el intento de Epicuro de decir que uno no debe temerlas. Epicuro decía: «Cuando yo estoy, la muerte no está, y cuando está la muerte, yo no estoy», trocando así una vacuidad por otra. Porque la palabra «yo» es tan hueca como la palabra «muerte». Para extraer el contenido de esas palabras uno tiene que precisar los detalles del yo en cuestión, especificar exactamente qué es eso que no será, concretar los temores de uno.

El poema de Larkin sugiere una forma de desvelar el contenido de lo que Larkin temía. Lo que él teme que ha de extinguirse es su registro personal de cargas, su percepción individual de lo que era posible e importante. Eso es lo que hacía que su yo fuese diferente de todos los otros yos. Perder esa diferencia es, supongo, lo que todo poeta —todo hacedor, cualquiera que se propone crear algo nuevo— teme. Cualquiera que pasa su

vida intentando formular una respuesta a la pregunta acerca de lo que es posible e importante, teme la extinción de esa respuesta.

Pero eso no quiere decir meramente que uno tema que sus obras se pierdan o sean ignoradas. Porque ese temor se combina con el temor de que, aun cuando se conserven y se les preste atención, nadie encuentre allí nada distintivo. Las palabras (o las formas, los teoremas, los modelos de la naturaleza física) sometidas al gobierno de uno pueden parecer meramente artículos en stock, ordenados del modo acostumbrado. Uno no habrá dejado impresa su huella en el lenguaje sino que, en lugar de ello, habrá pasado la vida arrojando monedas ya acuñadas. De ese modo, uno no habrá tenido en absoluto un yo. Las creaciones y el yo de uno no serán sino ejemplos, mejores o peores, de tipos ya conocidos. Eso es lo que Harold Bloom llama «la angustia de influencia del poeta vigoroso», su «horror a descubrir que es solamente una copia o una réplica».[1]

Según esta lectura del poema de Larkin, ¿qué sería haber tenido éxito en hacer remontar a su origen las «ciegas marcas» que todas nuestras «acciones llevan»? Es de presumir que consistiría en haber imaginado lo distintivo de uno: la diferencia entre el registro de cargas propio y el de otros. Si uno pudiera plasmar ese reconocimiento en el papel (o en un lienzo o una película) —si uno pudiera hallar palabras o formas distintivas de la propia distintividad—, entonces uno *demostraría* que uno no era una copia o una réplica. En ese caso, uno sería tan vigoroso como ningún poeta lo ha sido jamás, lo cual quiere decir: tan vigoroso como ningún ser humano podía haber sido. Porque uno sabría así exactamente qué es lo que morirá, y sabría con ello qué es lo que uno ha logrado llegar a ser.

Pero el final del poema de Larkin parece rechazar esta lectura bloomiana. Se nos dice allí que «difícilmente satisfaga» hacer remontar a su origen lo que es distintivo de uno. Ello parece significar que difícilmente satisfaga el haberse convertido en individuo, y ello en el sentido fuerte del término, según el cual el genio es el paradigma de la individualidad. Larkin afecta menospreciar su propia vocación debido a que el haber tenido éxito en eso equivaldría meramente a haber consignado en el papel algo que «valió sólo para un hombre una vez, / y en estado agonizante».

Digo «afecta» porque dudo que un poeta pueda pensar seriamente que es trivial su acierto en hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevaron sus acciones, esto es, todos su poemas anteriores. Desde el ejemplo dado por los románticos, desde la época en que, con Hegel, empezamos a concebir la consciencia de sí como una creación de sí, ningún poeta ha creído seriamente que el carácter idiosincrásico fuese una objeción a

1. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973, pág. 80. Véase también la afirmación de Bloom (pág. 10) de que «todo poeta empieza (aunque "inconscientemente") por rebelarse contra el temor a la muerte con más vigor que los restantes hombres y mujeres». Supongo que Bloom aceptaría ampliar la referencia al «poeta» más allá de los que escriben versos, y emplearla en el sentido amplio, genérico, en que la estoy utilizando, de manera tal que Proust y Nabokov, Newton y Darwin, Hegel y Heidegger, quedarían incluidos bajo ese término. Debe pensarse que también esas personas se rebelan contra la «muerte» —esto es, contra el no haber creado— con más vigor que la mayoría de nosotros.

su obra. Pero en este poema de Larkin simula que esas marcas ciegas, aquellas contingencias particulares que hacen de cada uno de nosotros un «yo», antes que una copia o una réplica de otra persona, en realidad no importan. Sugiere que, a menos que hallemos algo común a todos los hombres de todos los tiempos, y no sólo propio de un hombre en una ocasión, no podemos morir satisfechos. Está pretendiendo que ser un poeta vigoroso no es bastante —que sólo habría alcanzado la satisfacción de haber sido un filósofo, de haber hallado continuidades en lugar de exhibir una discontinuidad.[2]

Pienso que el poema de Larkin debe su interés y su fuerza a esa evocación de la disputa entre la poesía y la filosofía, de esa tensión entre un esfuerzo por alcanzar la creación de sí por medio del reconocimiento de la contingencia, y un esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia. La misma tensión ha invadido a la filosofía desde la época de Hegel,[3] y especialmente desde Nietzsche. Los filósofos relevantes de nuestro siglo son los que han intentado marchar en la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón, concibiendo la

2. «Los críticos, en lo profundo de su corazón, aman las continuidades, pero el que sólo vive con continuidad no puede ser un poeta» (Bloom, *Anxiety of Influence*, pág. 78). El crítico es, en este sentido, una especie de filósofo, o, más exactamente, una especie de lo que Heidegger y Derrida llaman «metafísico». La metafísica, dice Derrida, es la búsqueda de «una estructura centrada... el concepto de juego basado en un cimiento fundamental, un juego constituido sobre la base de una inmovilidad fundamental y de una certidumbre tranquilizadora. Lo cual va más allá del alcance del juego» (Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pág. 279). Los metafísicos buscan continuidades —abovedando condiciones de posibilidad— que proporcionen el espacio dentro del cual pueda tener lugar la discontinuidad. El sueño secreto de la crítica es disponer de un casillero en el cual pueda entrar todo poeta futuro; la esperanza explícita de los filósofos de la ciencia prekuhnianos era la de contar con una teoría de «la naturaleza de la ciencia» que ninguna revolución científica del futuro pudiera alterar.

La diferencia más importante entre Bloom y Paul de Man (para no mencionar lo que Bloom denomina la «Compañía de Desconstrucción de Carreteras») reside en que de Man piensa que la filosofía le ha permitido comprender la condición necesaria de toda poesía posible, pasada, presente o futura. Creo que Bloom está en lo correcto al rechazar la afirmación de de Man en el sentido de que «todo acto poético o crítico auténtico reitera el azaroso e insignificante acto de morir, otro de cuyos términos es la problemática del lenguaje» (Bloom, *Agon*, Oxford University Press, 1982, pág. 29). Bloom no desea tener trato con nociones filosóficas como «la problemática del lenguaje» o con abstracciones como «el azaroso e insignificante acto de morir». Piensa, correctamente, que éstas dificultan la crítica, definida como el «arte de conocer los caminos secretos que van de un poema a otro» (*Anxiety of Influence*, pág. 96). Lo mismo que la investigación freudiana de los caminos ocultos que van del niño al adulto, o de los padres al niño, un arte semejante debe muy poco a la búsqueda de continuidades, aun a las continuidades asentadas por la metapsicología de Freud.

3. Dice Bloom: «Si la argumentación de este libro es correcta, entonces el tema secreto de la mayor parte de la poesía de los últimos tres siglos ha sido la inquietud ante la influencia, el temor de todo poeta de que no le quede por realizar ninguna obra conveniente» (*Anxiety of Influence*, pág. 148). Doy por supuesto que Bloom estaría de acuerdo en que ese temor es común igualmente a los pintores originales, a los físicos originales y a los filósofos originales. En el quinto capítulo sugiero que la *Fenomenología* de Hegel fue el libro con el que se inició el período de Nietzsche, Heidegger y Derrida: la tarea de ser algo más que una vuelta más del mismo vaivén dialéctico. La interpretación de Hegel según la cual existía una *pauta* en la filosofía era lo que Nietzsche llamaba una «desventaja de la historia para la vida [del filósofo original]», porque le sugería tanto a Kierkegaard como a Nietzsche que *ahora*, dada la autoconsciencia hegeliana, no puede haber ya una cosa tal como la creatividad filosófica.

libertad como el reconocimiento de la contingencia. Son ésos los filósofos que han procurado desligar la insistencia de Hegel en la historicidad de su idealismo panteísta. Aceptan la caracterización que Nietzsche hace del poeta vigoroso, del hacedor, como el héroe de la humanidad, en lugar de caracterizar de ese modo al científico, el cual tradicionalmente es presentado como un inventor. De forma más general, han intentado eludir todo lo que sonase a filosofía como contemplación, como el deseo de ver la vida como algo firme y en su conjunto, a fin de insistir en la pura contingencia de la existencia individual.

Se encuentran así en la misma situación, embarazosa pero interesante, que Larkin. Larkin describe un poema acerca de lo insatisfactorio —en comparación con lo que los filósofos prenietzscheanos esperaban hacer— de realizar lo único que el poeta puede hacer. Filósofos posnietzscheanos como Wittgenstein y Heidegger escriben textos filosóficos a fin de mostrar la universalidad y la necesidad de lo individual y lo contingente. Ambos filósofos llegan a enredarse en la disputa entre la filosofía y la poesía inaugurada por Platón, y los dos terminan por intentar alcanzar términos honorables con los que la filosofía pueda capitular ante la poesía.

Es posible examinar esta comparación retornando al poema de Larkin. Considérese la sugerencia de Larkin de que se podría hallar mayor satisfacción descubriendo una «ciega marca» que se aplica *no* a «un hombre una vez», sino, en cambio, a todos los seres humanos. Considérese el hallazgo de una marca así como el descubrimiento de las condiciones universales de la existencia humana, de las grandes continuidades: el contexto permanente, ahistórico, de la vida humana. Eso es lo que antiguamente los sacerdotes afirmaron haber hecho. Después los filósofos griegos, más tarde los científicos empíricos y, más tarde aún, los idealistas alemanes hicieron la misma afirmación. Se proponían explicarnos el lugar último del poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia. Con ello nos informarían acerca de lo que somos en realidad, de lo que poderes distintos de nosotros nos hacen ser. Mostrarían el sello que ha sido impreso en *todos* nosotros. Esa marca no sería ciega, porque no sería cosa de azar, de mera contingencia. Sería necesaria, esencial, final, constitutiva de lo que es el ser un humano. Nos proporcionaría una meta, la única meta posible, a saber, el pleno reconocimiento de la propia necesidad, la autoconsciencia de nuestra esencia.

En comparación con esa marca universal —según la historia de los filósofos prenietzscheanos— las contingencias particulares de las vidas individuales carecen de importancia. El error de los poetas consiste en malgastar palabras en lo individual, en las contingencias; nos hablan de la apariencia accidental, y no de la realidad esencial. Admitir que importaba la mera situación espaciotemporal, la circunstancia contingente, equivaldría a reducirnos al nivel del animal mortal. En cambio, comprender el contexto en el que necesariamente vivimos sería darnos una mente tan extensa como el propio universo, un registro de cargas que sería una copia de la propia lista del universo. Lo que cuenta como existente, como posible o como importante, para nosotros, sería lo que realmente *es* posi-

ble o importante. Tras haber copiado esa lista uno podría morir satisfecho, cumplida la única tarea reservada a la humanidad: *el conocimiento de la verdad*, estar en contacto con lo que está «ahí afuera». No habría nada más que hacer, y, por tanto, ninguna pérdida posible que temer. La extinción no importaría, porque uno se ha identificado con la verdad, y la verdad, de acuerdo con esta concepción tradicional, es imperecedera. Lo que se extingue sería meramente animalidad individual. Los poetas, que no están interesados en la verdad, simplemente nos apartan de esa tarea humana paradigmática y, con ello, nos degradan.

Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad». Su definición de la verdad como «un ejército móvil de metáforas» equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de «representar la realidad» por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Su perspectivismo equivalía a la afirmación de que el universo no tiene un registro de cargas que pueda ser conocido, ninguna extensión determinada. El tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el «mundo verdadero» de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se habría creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado.[4]

Pero al abandonar la noción tradicional de verdad Nietzsche no abandonó la idea de que un individuo podía hacer remontar a su origen las ciegas marcas que llevan nuestras acciones. Sólo rechazó la idea de que ese remontar fuera un proceso de descubrimiento. De acuerdo con su concepción, al alcanzar esa suerte de conocimiento de sí no llegamos a conocer una verdad que está ahí afuera (o aquí adentro) desde siempre. Concebía, más bien, el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas. Porque toda descripción *literal* de la identidad de uno —esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito— necesariamente fracasará. No se habrá hecho remontar esa idiosincrasia a su origen, sino que meramente se la habrá llegado a concebir como algo al fin y al cabo no idiosincrásico, como un espécimen en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya ha sido identificado. Fracasar como poeta —y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano— es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa pre-

4. Mi interpretación de Nietzsche debe mucho a la original y penetrante obra de Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1985.

viamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos. De tal modo, la única manera de hacer remontar a su origen las causas del propio ser sería la de narrar una historia acerca de las causas de uno mismo en un nuevo lenguaje.

Esto puede sonar paradójico, porque pensamos las *causas* como algo que se descubre y no que se inventa. Concebimos la narración de una historia *causal* como el paradigma del uso *literal* del lenguaje. La metáfora, la originalidad lingüística, parece fuera de lugar cuando uno pasa del simple gusto por esa originalidad a la explicación de por qué ocurren esas originalidades y no otras. Pero debe recordarse la afirmación formulada en el capítulo precedente según la cual aún en las ciencias naturales ocasionalmente llegamos a historias causales genuinamente nuevas, historias del tipo de las producidas por lo que Kuhn llama «ciencia revolucionaria». Aún en esas ciencias las redescripciones metafóricas son el indicio del genio y de los saltos revolucionarios hacia adelante. Si fortalecemos esa observación kuhniana pensando, con Davidson, que la distinción entre lo literal y lo metafórico es la distinción entre el viejo lenguaje y el nuevo lenguaje, en lugar de contemplarla como palabras que captan el mundo y palabras que no llegan a hacerlo, la paradoja desaparece. Si, con Davidson, descartamos la noción del lenguaje como algo que se adecua al mundo, podemos ver la pertinencia de la tesis de Bloom y de Nietzsche de que el hacedor vigoroso, la persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas, es la más capacitada para apreciar su propia contingencia. Porque ella puede ver, con más claridad que el historiador, el crítico o el filósofo que buscan la continuidad, que su *lenguaje* es tan contingente como la época histórica de sus padres o la suya propias. Puede apreciar la fuerza de la afirmación de que «la verdad es un ejército móvil de metáforas» porque, debido a su propia amplitud, ha pasado de una perspectiva, de una metáfora, a otra.

Sólo los poetas, sospechaba Nietzsche, pueden apreciar verdaderamente la contingencia. El resto de nosotros está condenado a seguir siendo filósofo, a insistir en que sólo hay un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, que nuestras vidas tienen un único contexto universal. Estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella, como hace el poeta vigoroso. Para Nietzsche la línea que separa al poeta vigoroso del resto de la raza humana tiene, por tanto, el significado moral que Platón y el cristianismo le atribuyeron a la distinción entre lo humano y lo animal. Pues si bien los poetas vigorosos son, como todos los otros animales, productos causales de fuerzas naturales, son productos capaces de narrar la historia de su propia producción con palabras que antes nunca se han usado. La línea que separa la debilidad de la fortaleza es, pues, la línea que separa el uso de un lenguaje familiar y universal, de la producción de un lenguaje que, si bien inicialmente es inhabitual e idiosincrásico, de algún modo torna tangible la ciega marca que lleva toda acción nuestra. Con suerte —esa especie de suerte en la que estriba la diferencia existente entre la genialidad y la ex-

centricidad— a la generación siguiente ese lenguaje le parecerá inevitable. *Sus* acciones llevarán esa marca.

Dicho de otro modo: la tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo. Piensa que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es ésa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación. Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: «Recrear todo "fue" para convertirlo en un "así lo quise".»

El drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto, no es un drama en el cual, triunfalmente, se alcanza una meta preexistente o, trágicamente, no se la alcanza. El trasfondo de tales dramas no es ni una realidad externa constante ni una indesfalleciente fuente interior de inspiración. En lugar de ello, concebir la propia vida, o la vida de la propia comunidad, como una narración dramática es concebirla como un nietzscheano proceso de autosuperación. El paradigma de una narración así es la vida del genio que puede decir de la parte relevante de su pasado: «Así lo quise», porque ha descubierto un modo de describir ese pasado que el pasado nunca conoció, y, por tanto, ha descubierto la existencia de un yo que sus precursores nunca supieron que fuese posible.

De acuerdo con esta concepción nietzscheana, el impulso que lleva a pensar, a indagar, a volver a forjarnos más acabadamente, no es la admiración, sino el terror. Es, una vez más, el «horror a descubrir que uno es sólo una copia o una réplica» señalado por Bloom. La admiración con la cual creía Aristóteles que se iniciaba en la filosofía, era la admiración de hallarse en un mundo más amplio, más poderoso y más noble que uno. El temor con el que empiezan los poemas de Bloom es el temor a terminar sus días en un mundo así, en un mundo que uno no hizo, en un mundo heredado. La esperanza de un poeta así es lograr hacer al pasado lo que éste intentó hacerle a él: hacer, por tanto, que el pasado, incluyendo los procesos causales mismos que ciegamente marcaron todas sus acciones, lleve *su* marca. Tener éxito en ese cometido —el de decirle al pasado: «Así lo quise»— es tener éxito en lo que Bloom llama «darse a luz a sí mismo». La importancia de Freud está en que nos ayuda a aceptar, y a ejecutar la noción nietzscheana y bloomiana de lo que constituye un ser humano plenamente desarrollado. Bloom ha dicho que Freud es «ineludible, pues la suya, más aún que la de Proust, fue la mentalidad mitopoética de nuestra era; fue tanto nuestro teólogo y nuestro filósofo moral cuanto nuestro psicólogo y principal hacedor de ficciones».[5] Podemos empezar a compren-

5. Bloom, *Agon*, págs. 43-44. Véase también: Harold Bloom, *Kabbalah and Criticis*, Nueva

der el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la consciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.[6]

Concebir a Freud de ese modo es concebirlo sobre el trasfondo de Kant. La noción kantiana de consciencia diviniza al yo. Una vez que renunciamos, como lo hizo Kant, a la idea de que el conocimiento científico de los hechos rigurosos representa nuestro punto de contacto con un poder distinto de nosotros, es natural hacer lo que Kant hizo: volverse hacia la interioridad para hallar ese punto de contacto en nuestra consciencia moral: en nuestra búsqueda de una rectitud antes que en nuestra búsqueda de la verdad. La rectitud «en lo profundo de nosotros» ocupar el lugar, para Kant, de la verdad empírica «ahí afuera». Kant estaba dispuesto a dejar que el estrellado cielo en lo alto fuera meramente un *símbolo* de la ley moral interior: una metáfora opcional, tomada del ámbito de lo fenoménico, de lo ilimitado, de lo sublime, del carácter incondicionado del yo moral, de esa parte de nosotros que no era un fenómeno, o producto del tiempo o del azar, ni efecto de causas naturales, espaciotemporales.

Este giro kantiano contribuyó a sentar las bases de la apropiación romántica de la interioridad de lo divino. Pero el propio Kant se consternaba ante el intento romántico de hacer de la imaginación poética individual, y no de lo que él llamaba la «consciencia moral común», el centro del yo. Ya desde los días de Kant, no obstante, el romanticismo y el moralismo, la insistencia en la espontaneidad individual y en la perfección privada y la insistencia en la responsabilidad social universalmente compartida, han estado contrapuestas. Freud nos ayuda a acabar con esa guerra. El desuniversaliza el sentido moral tornándolo tan individual como las invenciones del poeta. De esa manera nos permite ver la consciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como de la consciencia política o estética.

Freud concluye su ensayo acerca de Leonardo da Vinci con un párrafo del que cité un fragmento en el capítulo anterior. Dice:

> Si se considera que el azar no es digno de determinar nuestro destino, ello es simplemente una reincidencia en la piadosa concepción del universo que el propio Leonardo estaba encaminado a superar cuando escribió que el sol no se mueve. [...] estamos demasiado dispuestos a olvidar que en realidad todo lo relativo a nuestra vida es azar, desde nuestro origen a partir del encuentro del espermatozoide con el óvulo en adelante. [...] Todos manifestamos aún poco respeto por la Naturaleza que (según las obscuras palabras de Leonardo que evocan las líneas de Hamlet) «está llena de innumerables causas ("ragioni") que nunca entran en la experiencia».

York, Seabury Press, 1975, pág. 112: «Es una curiosidad [...] en gran parte del discurso de los siglos XIX y XX tanto acerca de la naturaleza del hombre como acerca de las ideas, el que el discurso se aclare considerablemente si reemplazamos "persona" por "poema" o "idea" por "poema". [...] Nietzsche y Freud me parecen los ejemplos más importantes de este sorprendente desplazamiento.»

6. He ampliado esa tesis en «Freud and Moral Reflection», en Joseph Smith y William Kerrigan (comps.), *Pragmatism's Freud*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

> Cada uno de nosotros, los seres humanos, corresponde a uno de los innumerables experimentos en los que esas «ragioni» de la naturaleza se abren camino hacia la experiencia.[7]

El freudismo inserto en el sentido común de la cultura contemporánea facilita el ver a nuestra consciencia como un experimento así, identificar el remordimiento de la consciencia por la reaparición de la culpa causada por impulsos sexuales infantiles reprimidos; represiones que son producto de las innumerables contingencias que nunca entran en la experiencia. Es difícil en la actualidad imaginarse la inquietud que debe de haber producido Freud cuando empezó a describir la consciencia como un yo ideal instituido por quienes «no están dispuestos a olvidar la perfección narcisística de... la niñez».[8] Si Freud sólo hubiese dicho que la voz de la consciencia es la voz interiorizada de los padres y de la sociedad, no habría causado inquietud alguna. Esa afirmación fue sugerida por Trasímaco en la *República* de Platón, y fue desarrollada más tarde por escritores reduccionistas como Hobbes. Lo que es nuevo en Freud son los *detalles* que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la consciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo. Considérese, por ejemplo, la siguiente descripción del período de latencia:

> Además de la destrucción del complejo de Edipo, tiene lugar una degradación regresiva de la libido, el superyó se torna extraordinariamente severo y áspero, y el yo, obedeciendo al superyó, produce fuertes formaciones reactivas bajo la forma de escrupulosidad, compasión y pulcritud. [...] Pero también aquí la neurosis obsesiva es sólo una exageración del método normal de deshacerse del complejo de Edipo.[9]

Este texto, lo mismo que otros en los que Freud discute lo que él llama «el origen narcisista de la compasión»,[10] nos proporciona un modo de concebir el sentimiento de compasión, no como una identificación con el núcleo humano común que compartimos con todos los demás miembros de nuestra especie, sino como algo encauzado en formas muy específicas hacia tipos muy específicos de personas y hacia vicisitudes muy especiales. Nos ayuda así a comprender por qué podemos hacer infinitos esfuerzos por ayudar a un amigo y olvidarnos enteramente del dolor, más grande, de otro, a quien creemos amar tan entrañablemente. Nos ayuda a darnos cuenta de por qué una persona puede ser tanto una tierna madre y una despiadada guardiana de campo de concentración, o un magistrado justo y moderado y, a la vez, un padre indiferente y despectivo. Al asociar la escrupulosidad con la pulcritud, y al asociar esas dos cosas no sólo con la

7. Standard Edition (S. E.), XI, 137. Debo mi conocimiento de estas líneas a William Kerrigan.
8. «Sobre el narcisismo», S. E. XIV, 94 (ed. inglesa).
9. S. E. XX, 115.
10. Por ejemplo, S. E. XVIII, 88.

neurosis obsesiva sino también (como lo hace en otros lugares) con el impulso religioso y con la tendencia a construir sistemas filosóficos, Freud echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Nos deja con un yo que consiste en un tejido de contingencias antes que un sistema de facultades estructurado al menos virtualmente.

Freud nos muestra por qué en algunos casos deploramos la crueldad y en otros casos hallamos placer en ella. Nos muestra por qué nuestra capacidad para el amor se restringe a personas, cosas o ideas de formas, medidas y colores muy particulares. Nos muestra por qué suscitan nuestro sentimiento de culpa ciertos acontecimientos muy específicos, y en teoría bastante insignificantes, y no otros que, de acuerdo con cualquier teoría moral corriente, tendrían mucho mayor relieve. Además nos proporciona a cada uno de nosotros los recursos para construir nuestro propio léxico privado de deliberación moral. Porque términos como «infantil», «sádico», «obsesivo» o «paranoide», a diferencia de los nombres de los vicios y de las virtudes que hemos heredado de los griegos y de los cristianos, tienen resonancias muy específicas y muy diferentes para cada individuo que los usa: evocan en nuestra mente semejanzas y diferencias entre nosotros y personas muy determinadas (por ejemplo, nuestros padres) y entre la situación presente y situaciones muy determinadas de nuestro pasado. Nos ponen en condiciones de esbozar una narración de nuestro propio desarrollo, de nuestra lucha moral individual, cuyo tejido es mucho más fino, y está hecha mucho más a la medida de nuestro caso individual, que el léxico moral que nos ofrece la tradición filosófica.

Puede resumirse esta cuestión diciendo que Freud hace de la deliberación moral una cosa tan finamente abigarrada, tan detallada y tan multiforme como siempre lo ha sido el cálculo prudencial. Con ello nos ayuda a suprimir la distinción entre la culpa moral y la inconveniencia práctica, oscureciendo de esa manera la distinción entre prudencia y moralidad. En cambio, la filosofía moral de Platón y la de Kant se centran en esa distinción, tal como lo hace la «filosofía moral» en el sentido en que típicamente entienden esa expresión los filósofos analíticos contemporáneos. Kant nos divide en dos partes: una llamada «razón» que es idéntica en todos nosotros, y otra (la sensación empírica y el deseo) que es cuestión de impresiones ciegas, individuales, contingentes. En cambio, Freud trata la racionalidad como un mecanismo que ajusta las contingencias entre sí. Pero su mecanización de la razón no es ya un reduccionismo filosófico más abstracto, o un «platonismo invertido». Antes que discutir la racionalidad en la forma abstracta, simplista y reduccionista en que la discuten Hobbes y Hume (forma que retiene los dualismos originales de Platón al objeto de invertirlos), Freud pasa su tiempo poniendo de manifiesto la extraordinaria complejidad, la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes. De esa manera nos permite ver la ciencia y la poesía, la genialidad y la psicosis —y, lo que es más importante, la moralidad y la prudencia—, no como productos de facultades distintas, sino como modos alternativos de adaptación.

Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado «razón», y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano. La psicología moral de Freud nos proporciona un léxico para la descripción de uno mismo que es radicalmente diferente del de Platón, y radicalmente diferente también de ese aspecto de Nietzsche correctamente condenado por Heidegger como un ejemplo más de platonismo invertido: el intento romántico de exaltar la carne frente al espíritu, el corazón frente a la cabeza, la mítica facultad llamada «voluntad» frente a la igualmente mítica llamada «razón».

La idea platónica y kantiana de racionalidad se centra en la idea de que, si hemos de ser morales, debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales.[11] Freud sugiere que tenemos que retornar a lo particular, ver las situaciones y las posibilidades particulares presentes como similares o como diferentes de acciones o acontecimientos particulares pasados. Piensa que sólo si nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros mismos algo que valga la pena, crear un yo presente al que podamos respetar. Nos enseña a interpretar lo que hacemos, o pensamos que hacemos, en términos, por ejemplo, de nuestras reacciones pasadas a determinadas figuras investidas de autoridad, o en términos de constelaciones de conducta que nos fueron impuestas en la infancia. Sugiere que nos elogiamos a nosotros mismos urdiendo historias individuales —informes de casos, por así decirlo— de nuestro éxito en crearnos a nosotros mismos, de nuestra capacidad para liberarnos de un pasado individual. Sugiere que nos condenamos a nosotros mismos por no lograr liberarnos de ese pasado, y no por lograr vivir de conformidad con pautas universales.

Otra manera de expresar esto mismo es decir que Freud renuncia al intento de Platón de reunir lo público y lo privado, las partes del Estado y las partes del alma, la búsqueda de la justicia social y la búsqueda de la perfección individual. Freud respeta por igual los reclamos del moralismo y los del romanticismo, pero se niega tanto a otorgarle a uno de ello prioridad respecto al otro como a intentar una síntesis de ambos. Distingue tajantemente entre una ética privada de creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo. Nos persuade de que no hay un puente que las una, constituido por creencias o deseos universalmente compartidos, creencias y deseos que nos pertenezcan *qua* seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente *como* seres humanos.

De acuerdo con la explicación de Freud, nuestros fines privados conscientes son tan idiosincrásicos como las fobias y las obsesiones inconscientes de las que se han desprendido. A pesar de los esfuerzos de escritores como Fromm o Marcuse, la psicología moral freudiana no puede ser utilizada para definir metas sociales, metas de la humanidad opuestas a

11. A propósito de las dudas acerca de esa suposición dentro de la filosofía analítica reciente, véanse los escritos de J. B. Schneewind y Annette Baier. Véase también: Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988.

las metas de los individuos. No hay modo de forzar a Freud para que se ajuste a un modelo platónico tratándolo como un filósofo moral que nos proporcione criterios universales de bien, rectitud o verdadera felicidad. Su *única* utilidad radica en su capacidad de apartarnos de lo universal y hacer que nos dirijamos hacia lo concreto, disuadirnos del empeño de hallar verdades universales, creencias imprescindibles, y orientarnos a las contingencias personales de nuestro pasado individual, a las ciegas marcas que nuestras acciones llevan. Nos ha proporcionado una psicología moral que es compatible con el intento de Nietzsche y de Bloom de ver al poeta vigoroso como el arquetipo del ser humano.

Pero aunque la psicología moral de Freud es compatible con ese intento, no lo involucra. Para los que comparten esa concepción del poeta, Freud resultará liberador e inspirador. Pero supóngase que, como Kant, en lugar de ello uno concibe como paradigmática a la persona desinteresada, natural, poco imaginativa, decente, honesta, respetuosa. Esas son las personas en cuya alabanza Kant escribe: personas que, a diferencia del filósofo Platón, no disponen de penetración o curiosidad intelectuales y que, a diferencia del santo cristiano, no arden en deseos de sacrificarse por amor a Jesús crucificado.

Pensando en personas así distinguió Kant la razón práctica de la razón pura, y la religión racional del entusiasmo. Para ellas inventó la idea de un imperativo único bajo el cual podía subsumirse la moralidad. Pues, según él, la gloria de tales personas está en que se reconocen bajo una obligación incondicional: una obligación que es posible cumplir sin recurrir al cálculo prudencial, a la proyección imaginativa o a la redescripción metafórica. De esa manera desarrolló Kant no sólo una psicología moral original e imaginativa, sino también una vasta redescripción metafórica de todas las facetas de la vida y de la cultura, precisamente con el fin de que para esas personas el mundo intelectual fuese fiable. En otras palabras: dejó a un lado el saber para dar paso a la fe, la fe de personas tales que al cumplir con su deber hacen todo lo que tienen que hacer, que son seres humanos paradigmáticos.

A menudo ha parecido necesario elegir entre Kant y Nietzsche, decidirse —al menos en *esa* medida— acerca de la cuestión de ser humano. Pero Freud nos proporciona una manera de considerar a los seres humanos que nos ayuda a eludir esa elección. Después de leer a Freud no concebiremos ya como paradigmáticos ni al poeta vigoroso de Bloom ni al obediente cumplidor de las obligaciones universales de Kant. Porque Freud huyó de la idea misma de un ser humano paradigmático. No ve a la humanidad como una especie natural con una naturaleza intrínseca, con una serie intrínseca de capacidades que han de desarrollarse o no experimentar desarrollo alguno. Al romper tanto con el platonismo residual de Kant como con el platonismo invertido de Nietzsche, nos permite ver tanto al Superhombre de Nietzsche como a la consciencia moral común de Kant como ejemplo de dos formas de adaptación entre muchas otras, como dos de las muchas estrategias para hacer frente a las contingencias de

la educación que se ha tenido, de llegar a una transacción con una marca ciega. Hay mucho por decir de ambas. Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus desventajas. Las personas decentes son con frecuencia más bien obtusas. Los grandes talentos no dejan de tener a la locura como íntima aliada. Freud reverencia al poeta, pero lo caracteriza como infantil. Le aburre el hombre meramente moral, pero lo caracteriza como maduro. No se entusiasma con ninguno de los dos, ni nos exige que elijamos entre ellos. No cree que tengamos una facultad para realizar tales elecciones.

No ve la necesidad de erigir una teoría de la naturaleza del hombre que proteja los intereses del uno o del otro. Ve a las personas de uno y otro tipo como a personas que hacen lo que pueden con los materiales de que disponen, y a ninguno de ellos como «más verdaderamente humano» que el otro. Abjurar de la noción de «verdaderamente humano» es abjurar del intento de divinizar el yo como substituto del mundo divinizado, esto es, del intento kantiano que he esbozado al final del capítulo anterior. Es deshacerse de la última ciudadela de la necesidad, del último intento de concebirnos como seres enfrentados a los mismos imperativos, a las mismas exigencias incondicionales. Lo que vincula a Nietzsche y a Freud es ese intento: el intento de concebir una marca ciega como algo no indigno de determinar nuestras vidas o nuestros poemas.

Pero hay entre Nietzsche y Freud una diferencia que no recoge mi descripción de la concepción de Freud del hombre moral como un ser decente pero obtuso. Freud nos muestra que si miramos en el interior del conformista *bien-pensant*, si lo tenemos en el diván, hallamos que sólo superficialmente es obtuso. Para Freud nadie es absolutamente obtuso, no existe algo semejante a un inconsciente obtuso. Lo que hace que Freud sea más útil y más plausible que Nietzsche consiste en que él no relega a la vasta mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales. Pues la explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema; o, más exactamente, la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo.[12] Ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas. Como lo señala Phillip Rieff, «Freud democratizó el genio dándole a cada uno un inconsciente creativo».[13] La misma afirmación hace Lionel Trilling, quien dice que Freud «nos mostró que la poesía pertenece natural-

12. Acerca de la necesidad de esa especificación véase la notable obra de Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, 1985. En ella Scarry contrasta el dolor mudo, el dolor que el torturador espera producir en su víctima privándola de lenguaje y, por tanto, de una conexión con las instituciones humanas, con la capacidad de participar en esas instituciones que se da junto con la posesión del lenguaje y de tiempo libre. Scarry señala que lo que en realidad agrada al torturador es *humillar* a su víctima antes que hacerle emitir alaridos de agonía. El alarido es sencillamente una humillación más. En los capítulos séptimo y octavo, desarrollo este último punto en relación con el tratamiento que Nabokov y Orwell hacen de la crueldad.

13. Phillip Rieff, Freud: *The Mind of the Moralist*, Nueva York, Harper and Row, 1961, pág. 36.

mente a la constitución misma de la mente; vio que la mente es, en la mayor parte de sus tendencias, exactamente una facultad productora de poesía».[14] Leo Borsani amplía la observación de Rieff y de Trilling al señalar que «la teoría psicoanalítica ha hecho de la noción de fantasía una noción tan fecundamente problemática que ya no podríamos dar por sentada la distinción entre arte y vida».[15]

Decir con Trilling que la mente es una facultad productora de poesía puede parecer que es algo que nos hace regresar a la filosofía y a la idea de una naturaleza humana intrínseca. Específicamente, puede parecer que es algo que nos hace regresar a la teoría romántica de la naturaleza humana, en la cual la «imaginación» desempeña el papel que los griegos le atribuían a la «razón». Pero no es así. La «imaginación» era, para los románticos, el vínculo con algo distinto de nosotros, una prueba de que estamos aquí como procedentes de otro mundo. Era una facultad de expresión. Pero lo que Freud considera que es compartido por todos aquellos de nosotros que somos usuarios relativamente ociosos del lenguaje —por todos aquellos de nosotros que disponemos de recursos y de tiempo para la fantasía— es una facultad de crear metáforas.

De acuerdo con la teoría davidsoniana de la metáfora que he resumido en el capítulo anterior, cuando se crea una metáfora, ésta no *expresa* algo que existía previamente, si bien, por supuesto, es *causada por* algo que existía previamente. Para Freud, esa causa no es el recuerdo de otro mundo, sino alguna catexia particular, generadora de una obsesión, de alguna persona, palabra u objeto particulares de la etapa temprana de la vida. Al pensar que todo ser humano expresa, consciente o inconscientemente, una fantasía idiosincrásica, podemos ver la parte distintivamente humana —en tanto opuesta a la animal— de cada vida humana en el uso, con propósitos simbólicos, de toda persona, objeto, situación, acontecimiento o palabra hallada en una etapa posterior de la vida. Ese proceso equivale a redescribirlos, diciendo de ese modo de todos ellos: «Así lo quise.»

Considerado desde esta perspectiva, el intelectual (la persona que emplea palabras o formas visuales o musicales con este propósito) no es sino un caso especial: sólo alguien que hace con marcas y sonidos lo que otras personas hacen con sus cónyuges e hijos, sus compañeros de trabajo, las herramientas de su oficio, las cuentas de sus negocios, las posesiones que acumulan en sus casas, la música que escuchan, los deportes que ejercitan o de los que son espectadores, o los árboles frente a los cuales pasan cuando van a su trabajo. Todo, desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, según Freud muestra, para dramatizar o para cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad. Porque toda cosa así puede desempeñar en una vida individual el papel que los filósofos han pensado

14. Lionel Trilling, *Beyond Culture*, Nueva York, Harcourt Brace, 1965, pág. 79.
15. Leo Bersani, *Baudelaire and Freud*, Berkeley, University of California Press, 1977, pág. 138.

que podía o, al menos, debía ser desempeñado únicamente por cosas que eran universales, comunes a todos nosotros. Todo ello puede simbolizar la ciega marca que llevan todas nuestras acciones. Cualquier constelación, aparentemente azarosa, de cosas de ese tipo puede dar el tono de una vida. Cualquier constelación así puede determinar un mandato incondicional a cuyo servicio puede dedicarse una vida: un mandato no menos incondicional para que pueda ser inteligible, a lo sumo, a una sola persona.

Otra forma de expresar esto es decir que el proceso social de literalización de una metáfora se reproduce en la vida fantástica de un individuo. Llamanos a algo «fantasía», en lugar de «poesía» o «filosofía», cuando gira en torno a metáforas que otras personas no entienden, esto es, en torno a formas de hablar o de actuar para las que los demás no podemos hallar una aplicación. Pero Freud nos muestra que una cosa que a la sociedad le parece fuera de lugar, ridícula o vil, puede convertirse en el elemento crucial en la percepción que un individuo tiene de quién es, del modo propio de hacer remontar a sus orígenes las ciegas marcas que todas sus acciones llevan. Inversamente, cuando una obsesión privada da lugar a una metáfora para la cual *podemos* hallar una aplicación, hablamos de genialidad, y no de excentricidad o de perversión. La diferencia entre la genialidad y la fantasía no es la diferencia existente entre marcas que aciertan con algo universal, con una realidad preexistente que se halla ahí, en el mundo, o en lo profundo del yo, y las que no lo hacen. Es, más bien, la diferencia entre individualidades que resulta son comprendidas por otras personas; y ocurre así debido a las contingencias de una situación histórica, de una necesidad particular que una comunidad determinada resulta tener en un momento determinado.

Resumiendo: el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político, deriva de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública. La poesía vigorosa, la moralidad del sentido común, la moralidad revolucionaria, la ciencia normal, la ciencia revolucionaria, y esa especie de fantasía que es inteligible sólo para una persona, son todas, desde una perspectiva freudiana, diferentes formas de afrontar marcas ciegas, o, más precisamente, formas de afrontar diferentes marcas ciegas: marcas que pueden ser propias de un solo individuo o comunes a los miembros de una comunidad históricamente condicionada. Ninguna de esas estrategias ostenta el privilegio respecto de las demás en el sentido de que exprese mejor a la naturaleza humana. Ninguna estrategia de ese tipo es más o menos humana que alguna otra, de igual modo que una estilográfica no es menos herramienta que un cuchillo de carnicero, o una orquídea híbrida no es menos flor que una rosa silvestre.

Apreciar la posición de Freud significaría superar lo que William James llamaba una «cierta ceguera de los seres humanos». El ejemplo que James daba de esa ceguera era su propia reacción durante una excursión a los Montes Apalaches ante un claro en el que el bosque había sido talado y reemplazado por un fangoso jardín, una cabaña de troncos y unas porquerizas. Como dice James, «el bosque había sido destruido; y lo que

había "mejorado" aniquilándolo era espantoso, una especie de úlcera, sin un solo elemento de gracia artificial que compensara la pérdida de belleza natural». Pero, continúa James, cuando de la cabaña sale un granjero y le dice «no seríamos felices aquí si no hubiésemos empezado a cultivar uno de esos valles», James reconoce:

> «Se me había estado escapando toda la significación interna de la situación. Como el claro sólo me hablaba de despojo, yo pensaba que a aquellos cuyos fuertes brazos y obedientes hachas lo habían hecho, no podía contarles otra historia. Pero cuando *ellos* vieron los horribles muñones, los consideraron una victoria personal. ... En pocas palabras: el claro que, para mí, era nada más que una horrenda imagen en la retina, era para ellos un símbolo perfumado de recuerdos morales, y entonaba un verdadero himno de afán, lucha y éxito.[16]
>
> »Yo había estado tan ciego de la peculiar idealidad de sus condiciones como seguramente ellos lo habían estado de la idealidad de las mías, caso de que hubiesen tenido un atisbo de mis extraños hábitos académicos de inquilino de Cambridge.»

Supongo que Freud habría explicado con más detalle la observación de James, ayudándonos a vencer casos de ceguera particularmente intratables al hacernos ver la «peculiar idealidad» de acontecimientos que ejemplifican, pongamos por caso, la perversión sexual, la crueldad extrema, la obsesión ridícula y el delirio maníaco. El nos permite entender cada uno de ellos como el poema privado del perverso, del sádico o del lunático: cada uno de ellos tan ricamente tejido y «tan perfumado de recuerdos morales» como nuestra propia vida. Nos permite entender lo que la filosofía moral describe como extremo, inhumano e innatural, como cosas que no están separadas de nuestras actividades. Pero —y ése es el punto decisivo— no lo hace a la tradicional manera filosófica, reduccionista. No nos dice que el arte es *en realidad* sublimación, o la construcción de sistemas filosóficos *meramente* paranoia, o la religión *meramente* el confuso recuerdo del padre feroz. No nos dice que la vida humana sea *meramente* una continua recanalización de energía libidinal. No está interesado en invocar una distinción entre la realidad y la apariencia diciendo que una cosa es «meramente» o «realmente» algo muy diferente. Unicamente se propone darnos una nueva redescripción de las cosas para que las coloquemos al lado de las otras, un léxico más, otro conjunto de metáforas que él cree que tienen la posibilidad de ser utilizadas y por tanto literalizadas.

En la medida en que se le pueden atribuir a Freud opiniones filosóficas, puede decirse que es tan pragmatista como James y tan perspectivista como Nietzsche, o, podría decirse también, tan modernista como Proust.[17] Porque hacia finales del siglo XIX se hace posible, en cierto

16. «On Certain Blindness in Human Beings», en James, *Talks to Teachers on Psychology*, editado por Frederick Burkhardt y Fredson Bowers, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1983, pág. 134.

17. Véase Bloom, *Agon*, pág. 23: «... por "cultura literaria" entiendo la sociedad occidental

modo, considerar la actividad de redescripción con una ligereza mayor que nunca antes. Se tornó posible hacer prestidigitaciones con diversas descripciones del mismo hecho sin preguntarse cuál era la correcta, ver la redescripción como una herramienta, y no como la exigencia de haber descubierto una esencia. Con ello se tornó posible concebir un nuevo léxico, no como algo que se supone ha de reemplazar a todos los demás léxicos, algo que pretende representar la realidad, sino simplemente como un léxico más, un proyecto humano más, la metafórica elegida por una persona. Es improbable que las metáforas de Freud hubiesen podido ser recogidas, utilizadas y literalizadas en un período anterior. Pero, a la inversa, es improbable que sin las metáforas de Freud hubiésemos sido capaces de asimilar las de Nietzsche, James, Wittgenstein o Heidegger con la facilidad con que lo hacemos, o haber leído a Proust con la fruición con que lo hacemos. Todas las figuras de ese período se ayudan las unas a las otras. Alimentan las unas las líneas de las otras. Sus metáforas se regocijan en la compañía de las otras. Este es el tipo de fenómeno que es tentador caracterizar en términos de la marcha del Espíritu del Mundo hacia una consciencia más clara de sí mismo, o como la amplitud de la mente del hombre que gradualmente llega a encajar con la del universo. Pero toda caracterización así traicionaría el espíritu de juego y de ironía que vincula a las figuras que he estado presentando.

Ese espíritu de juego es el producto de su común capacidad para apreciar el poder de la redescripción, el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles e importantes cosas nuevas y diferentes: una apreciación que sólo resulta posible cuando lo que se convierte en meta es un repertorio abierto de descripciones alternativas y no La Unica Descripción Correcta. Ese cambio de meta es posible sólo en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados. Decir que ambos son desdivinizados equivale a decir que no se piensa ya que uno u otro nos habla, que tiene un lenguaje propio, como un poeta rival. Ninguno de los dos son cuasi personas, ninguno de los dos desea que se le exprese o represente de una determinada manera.

Ambos, no obstante, tienen un poder sobre nosotros; por ejemplo, el poder de matarnos. El mundo puede aplastarnos ciega y calladamente; la muda desesperación, la aflicción mental intensa, pueden causar nuestra anulación. Pero esa especie de poder no es la especie de poder de la que podamos apropiarnos adoptando y, con ello, transformando su lenguaje, identificándonos así con el poder amenazante y sometiéndolo a nuestro más poderoso yo. Esta última estrategia es apropiada sólo para hacer frente a otras personas; por ejemplo, a los padres, a los dioses o a nuestros precursores en la poesía. Porque nuestra relación con el mundo, con el poder brutal y el simple dolor no es una relación de la especie de la que

---

de hoy, puesto que no tiene una auténtica religión ni una auténtica filosofía, y nunca volverá a alcanzarlas y porque el psicoanálisis, su religión y su filosofía pragmáticas, es sólo un fragmento de cultura literaria, de manera que, con el tiempo, hablaremos alternativamente de freudismo *o* proustismo». Discuto en el capítulo quinto el papel de Proust como ejemplo moral.

mantenemos con las personas. Enfrentados con lo no humano, con lo no lingüístico, no disponemos ya de la capacidad de superar la contingencia y la aflicción mediante la apropiación y la transformación, sino sólo la capacidad de *reconocer* la contingencia y el dolor. La victoria final de la poesía en su antigua disputa con la filosofía —la victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento— residiría en nuestra reconciliación con la idea de que ésa es la única especie de poder que podemos esperar tener sobre el mundo. Porque ése sería el rechazo final de la noción de que la verdad, y no sólo el poder y el dolor, puedan hallarse «ahí afuera».

Es tentador sugerir que en una cultura en la que la poesía hubiese triunfado pública y explícitamente sobre la filosofía, una cultura en la que el reconocimiento de la contingencia, y no el de la necesidad, fuese la definición aceptada de libertad, en una cultura así el poema de Larkin no tendría éxito. No habría *pathos* alguno de finitud. Pero probablemente no pueda haber una cultura así. Tal *pathos* es probablemente ineliminable. Es tan difícil imaginar una cultura dominada por la exuberante jocosidad de Nietzsche como imaginar el reino de los filósofos reyes o la extinción del Estado. Es igualmente difícil imaginar una vida humana que se sienta completa, un ser humano que muera feliz porque ha alcanzado todo lo que deseaba.

Esto es verdad aun para el poeta vigoroso de que habla Bloom. Aun cuando prescindamos del ideal filosófico de vernos constantemente contra el trasfondo del invariable hecho «literal», y coloquemos en su lugar el ideal de vernos en nuestros propios términos, el ideal de la redención que se obtiene diciéndole al pasado «Así lo quise», sigue siendo cierto que esa voluntad será siempre un proyecto antes que un resultado, un proyecto que la vida no dura lo bastante para colmar.

El temor que el poeta vigoroso experimenta ante la muerte, como temor a la incompletitud, está en función del hecho de que ningún proyecto de redescripción del mundo y del pasado, ningún proyecto de creación de sí mismo a través de la imposición de la propia metafórica personal, puede evitar el ser marginal y parasitario. Las metáforas son usos inhabituales de viejas palabras, pero tales usos sólo son posibles sobre el trasfondo de otras viejas palabras que son usadas a la antigua usanza habitual. Un lenguaje que fuera «todo metáfora» sería un lenguaje que no tendría uso, y, por ello, no sería lenguaje sino balbuceo. Porque aun cuando estemos de acuerdo en que los lenguajes no son medios de representación o de expresión, continuarán siendo medios de comunicación, herramientas de la interacción social, formas de unirse con los demás seres humanos.

La necesaria corrección al intento de Nietzsche de divinizar al poeta, esa dependencia, en la cual se halla aun el poeta más vigoroso, respecto de los demás, es resumida por Bloom de la siguiente manera:

> La triste verdad es que los poemas *no tienen* presencia, unidad, forma o significado. [...] ¿Qué es, por tanto, lo que un poema posee o crea? Ay, un

> poema no *tiene* nada, ni *crea* nada. Su presencia es una promesa, parte de la sustancia de las cosas que se esperan, la evidencia de cosas no vistas. Su unidad está en la buena voluntad del lector, [...] su significado es sólo que hay, o, más bien, *hubo*, otro poema.[18]

En estas líneas Bloom desdiviniza el poema y, por tanto, al poeta, en la misma forma en que Nietzsche desdivinizó la verdad y Freud desdivinizó la consciencia. Hace con el romanticismo lo que Freud con el moralismo. En todos estos casos la estrategia es la misma: consiste en colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una sustancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente. Bloom nos recuerda que, así como incluso el poeta más vigoroso mantiene una relación parasitaria con sus precursores, así como no puede dar a luz más que una pequeña parte de sí mismo, del mismo modo depende de la benevolencia de todos aquellos extraños que lo encuentran en el futuro.

Esto trae a la memoria la observación de Wittgenstein de que no hay lenguajes privados, su argumento de que no es posible dar significado a una palabra o a un poema confrontándolos con un significado no lingüístico, con algo que no sea un montón de palabras ya empleadas o un montón de poemas ya escritos.[19] Parafraseando a Wittgenstein: todo poema presupone mucha escenificación en la cultura, por la misma razón por la que toda metáfora brillante requiere mucha insípida habla literal que le sirva de contraste. Al pasar del poema escrito a la vida como poema, puede decirse que no hay vidas plenamente nietzscheanas, vidas que no son pura acción, y no reacción; que no hay vidas que en gran medida no man-

18. Bloom, *Kabbalah and Criticism*, pág. 122.

19. «Tal como nunca podemos abrazar (sexualmente o de otra manera) a una única persona, sino que abrazamos la totalidad de su novela familiar, nunca podemos tampoco leer a un poeta sin leer la totalidad de su novela familiar como poeta. El problema es la reducción y cómo evitarla de la mejor manera. La crítica retórica, la aristotélica, la fenomenológica y la estructuralista, todas ellas reducen, ya sea a imágenes o a ideas, cosas dadas o fenómenos. Toda crítica moral u otras vocingleras críticas filosóficas o psicológicas reducen a conceptualizaciones rivales. Nosotros reducimos —si en efecto lo hacemos— a otro poema. *El significado de un poema sólo puede ser otro poema.*» (Bloom, *The Anxiety of Influence*, pág. 94; la bastardilla es mía.) Véase también la pág. 70 y compárese con la 43: «Renunciemos a la frustrada empresa de procurar "entender" cualquier poema como una entidad en sí. En lugar de ello procuremos aprender a leer todo poema como la deliberada interpretación errónea de su poeta, *como poeta*, de un poema precedente o de la poesía en general.»

Hay una analogía entre el antirreduccionismo de Bloom y la voluntad de Wittgenstein, Davidson y Derrida, de hacer que la significación consista en una relación con otros textos antes que en una relación con algo externo al texto. La idea de un lenguaje privado, como el Mito de lo Dado, de Sellars, derivan de la creencia de que las palabras podrían tener un significado sin apoyarse en otras palabras. Ese anhelo deriva, a su vez, de un anhelo más amplio, diagnosticado por Sartre, de convertirse en un *être-en-soi* autosuficiente. La descripción sartreana del antisemita («Portrait of the Anti-Semite», en *Existencialism from Dostoievsky to Sartre*, editado por Walter Kaufmann, Nueva York, New American Library, 1975, pág. 345) como «el hombre que desea ser una roca sin piedad, un torrente furioso, un rayo devastador; en pocas palabras, cualquier cosa menos un hombre», es una crítica de Zaratustra, de lo que Bloom llama crítica «reduccionista» y de lo que Heidegger y Derrida llaman «metafísica».

tengan una relación parasitaria respecto de un pasado no redescrito ni dependen de la caridad de una generación que aún no ha nacido. No hay afirmación más vigorosa entre las que pueda hacer aún el poeta más vigoroso, que la hecha por Keats; la de que «estaría entre los poetas ingleses», entendiendo «entre ellos» en sentido bloomiano, esto es, como «en medio de ellos»: viviendo los poetas futuros de Keats tal como éste había vivido de sus precursores. De manera análoga, no hay afirmación más vigorosa entre las que pueda hacer un superhombre, que la de que sus diferencias respecto del pasado, aun cuando inevitablemente menores y marginales, se transmitirán no obstante al futuro; que sus redescripciones metafóricas de pequeñas secciones del pasado figurarán en el repertorio futuro de verdades literales.

Para resumir, sugiero que la mejor manera de comprender el *pathos* de finitud que Larkin invoca, es la de interpretarlo, no como el fracaso en alcanzar lo que la filosofía aspiraba a alcanzar —algo no personal, atemporal y universal—, sino como la constatación de que en determinado punto se debe confiar en la buena voluntad de quienes vivirán otras vidas y escribirán otros poemas. Nabokov construyó su mejor libro, *Pale Fire*, en torno de la frase: «La vida del hombre es el comentario de un abstruso poema inacabado.» Esa frase sirve de resumen de la afirmación de Freud de que toda vida humana es la elaboración de una complicada fantasía personal, y, a la vez, del recuerdo de que ninguna elaboración así concluye antes de que la muerte la interrumpe. No puede completarse porque no hay nada por completar; sólo hay una trama de relaciones por volver a urdir, una trama que el tiempo prolonga cada día.

Pero si evitamos el platonismo invertido de Nietzsche —su sugerencia de que una vida de autocreación puede ser tan completa y autónoma como, según pensaba Platón, podía serlo la vida contemplativa— entonces nos limitaremos a pensar que la vida humana consiste en un volver a urdir —siempre incompleto, aunque a veces heroico— una trama así. Veremos la necesidad consciente que el poeta vigoroso experimenta de *demostrar* que no es una copia o una réplica, meramente como una forma especial de la necesidad inconsciente que todos tenemos: la necesidad de componérnoslas con la ciega marca que el azar le ha dado a uno, de hacerse un yo para uno mismo redescribiendo esa marca en términos que son, aunque sólo sea marginalmente, los propios.

CAPÍTULO 3

LA CONTINGENCIA DE UNA COMUNIDAD LIBERAL

Cualquiera que diga, como yo lo he hecho en el primer capítulo, que la verdad no está «ahí afuera», puede caer bajo la sospecha de relativismo y de irracionalismo. Cualquiera que proyecte dudas sobre la distinción entre la moralidad y la prudencia, como yo lo he hecho en el capítulo segundo, puede caer bajo la sospecha de inmoralidad. Para apartar tales sospechas debo argumentar que la distinción entre absolutismo y relativismo, y entre moralidad y conveniencia, son herramientas obsoletas y difíciles de manejar, residuos de un léxico que debiéramos intentar sustituir. Pero «argumento» no es la palabra correcta. Pues de acuerdo con mi explicación del progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, la refutación de las objeciones dirigidas contra la redescripción que uno hace de algunas cosas consistirá en gran medida en la redescripción de otras cosas, intentándose con ello flanquear las objeciones mediante la ampliación del alcance de las metáforas favoritas de uno. De tal modo, mi estrategia consistirá en intentar hacer que el léxico mediante el cual se expresan esas objeciones tenga mal aspecto, modificando de esa manera el tema, en lugar de conceder al que formula la objeción, la elección de las armas y el terreno entrando de frente a sus críticas.

En este capítulo voy a defender que las instituciones y la cultura de una sociedad liberal estarían mejor servidas por un léxico de la reflexión moral y política que evitase las distinciones que he enumerado, que por un léxico que las conservase. Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas. Sostendré que el léxico que he insinuado en los dos primeros capítulos —un léxico que gira en torno de las nociones de metáfora y de creación de sí mismo, y no en torno de las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral— es más adecuado para ese propósito.

No estoy diciendo, sin embargo, que la explicación davidsoniana y wittgensteiniana del lenguaje, y la explicación nietzscheana y freudiana de la consciencia y del yo por mí esbozadas proporcionen los «fundamentos filosóficos de la democracia». Porque la noción de «fundamento filo-

sófico» tiene vigencia en la misma medida que el léxico del racionalismo ilustrado. Aquellas explicaciones no fundamentan la democracia, pero sí permiten redescribir sus prácticas y sus metas. En lo que sigue intentaré reformular las esperanzas de la sociedad liberal de manera no racionalista y no universalista, una manera que promueve la realización de aquellas esperanzas mejor de lo que lo han hecho las descripciones anteriores. Pero ofrecer una redescripción de nuestras instituciones actuales no equivale a ofrecer una defensa de ellas contra sus enemigos; se asemeja más a amueblar nuevamente una casa que a apuntalarla o a colocar barricadas a su alrededor.

La diferencia entre la búsqueda de fundamentos y el intento de redescripción es representativa de la diferencia entre la cultura del liberalismo y formas de vida cultural más antigua. Pues en su forma ideal la del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no sólo la idea de sacralidad sino también la de «devoción a la verdad» y de «satisfacción de las necesidades más profundas del espíritu». El proceso de desdivinización que he presentado en los dos capítulos iniciales culminaría, idealmente, en la incapacidad de ver ya una utilidad a la noción de que seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente. En una cultura así, las advertencias de «relativismo», los interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más «racionales» y las dudas acerca de si las metas de la sociedad liberal son «valores morales objetivos» resultarían ser meramente bellos arcaísmos.

A fin de dar cierta plausibilidad inicial a la tesis de que mi concepción se ajusta bien a la organización política liberal, permítaseme señalar algunos paralelos entre ésta y la defensa de la «libertad negativa» que hace Isaiah Berlin contra las concepciones finalistas de la perfección humana. En *Two Concepts of Liberty* dice Berlin, tal como yo lo he hecho en el capítulo primero, que es preciso abandonar el enfoque rompecabezas de los léxicos, prácticas y valores. En palabras de Berlin, es preciso renunciar a «la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben, finalmente, ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente».[1] El énfasis que he puesto en la afirmación de Freud según la cual debiéramos concebirnos a nosotros mismos sólo como uno más entre los experimentos de la Naturaleza y no como la culminación del designio de la Naturaleza, halla su eco en el uso que Berlin hace de la expresión de J. S. Mill «experimentos de vida» (que a su vez se evoca en

1. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pág. 167.

el uso del término «experimento» por Jefferson y en Dewey para describir a la democracia norteamericana). En el segundo capítulo he arremetido contra el intento platónico-kantiano de hacer lo que Berlin llama una «escisión de nuestra personalidad en dos: la reguladora trascendente, dominante, y el haz empírico de deseos y de pasiones que deben ser disciplinados y sometidos».[2]

Berlin concluye su ensayo citando a Joseph Schumpeter, quien dice: «Lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente.» Berlin comenta: «Pedir más que eso es, quizás, una necesidad metafísica profunda e incurable; pero permitir que ello determine nuestra práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda, y más peligrosa.»[3] En la jerga que he estado desarrollando, la afirmación de Schumpeter de que ésa es la marca de la persona civilizada se traduce en la afirmación de que las sociedades liberales de nuestro siglo han producido cada vez más personas capaces de reconocer la contingencia del léxico en el cual formulan sus más altas esperanzas —las contingencias de su propia consciencia— y que se han mantenido no obstante fieles a esa consciencia. Figuras como Nietzsche, William James, Freud, Proust y Wittgenstein ilustran lo que he llamado «libertad como reconocimiento de la contingencia». En este capítulo sostendré que ese reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debiera tener como objetivo curarnos de nuestra «profunda necesidad metafísica».

Para mostrar qué aspecto tiene desde mi punto de vista la acusación de relativismo, examinaré el comentario del ensayo de Berlin hecho por un agudo crítico contemporáneo de la tradición liberal, Michael Sandel. Sandel dice que Berlin «se halla peligrosamente cerca de incurrir en la posición relativista». Y pregunta:

> Si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas, ¿por qué las defiende resueltamente? En un universo moral trágicamente configurado, como el que Berlin supone, ¿está el ideal de libertad menos sujeto a la inconmensurabilidad última de los valores que los ideales concurrentes? En tal caso, ¿en qué puede consistir su condición privilegiada? Y si la libertad no posee una condición moralmente privilegiada, si es sólo un valor entre muchos otros, entonces, ¿qué puede decirse en favor del liberalismo?[4]

Al formular esas preguntas, Sandel da por sentado el léxico del racio-

2. *Ibid.*, pág. 134.
3. *Ibid.*, pág. 172.
4. «Introducción» a: Michael Sandel (comp.) *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984, pág. 8. Estos comentarios representan, antes que la actitud de Sandel, su propia versión de la objeción clásica a Berlin. En otro lugar he discutido con cierto detalle las ideas de Sandel e intentado refutar las objeciones a Rawls que formuló en su *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge University Press, 1982. Véase mi trabajo «The Priority of Democracy to Philosophy», en Merrill D. Peterson y Robert C. Vaughan (comp.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge University Press, 1988.

nalismo ilustrado. Además, se aprovecha de la circunstancia de que Schumpeter y Berlin emplean ellos mismos ese léxico, e intenta de ese modo mostrar que la concepción de éstos es incoherente. El considerar con cierto detalle las preguntas de Sandel puede permitirnos aclarar qué tipo de concepciones deben sostener los que encuentran útiles las expresiones «relativismo» y «moralmente privilegiado». Esto puede ayudarnos a mostrar por qué sería mejor evitar el empleo de la expresión «sólo relativamente válido» para caracterizar la actitud de las figuras que Schumpeter, Berlin y yo deseamos exaltar.

Decir que las convicciones son sólo «relativamente válidas» podría parecer significar que están justificadas sólo para personas que sostienen ciertas otras creencias, pero no para cualquiera y para todos. Pero si fuera eso lo que se quiere decir, la expresión no tendría fuerza de contraste, pues no habría afirmación interesante que fuese *absolutamente* válida. La validez absoluta estaría limitada a trivialidades cotidianas, verdades elementales de las matemáticas y cosas semejantes: ese tipo de creencias acerca de las cuales nadie se propone argumentar porque ni son polémicas ni fundamentales para la comprensión que alguien tenga de quién es y por qué vive. Todas las creencias que *son* fundamentales para la imagen que una persona tiene de sí misma son tales porque su presencia o su ausencia sirve de criterio para discriminar las buenas personas de las malas, el tipo de persona que uno desea ser del tipo de persona que uno no desea ser. Una convicción que pueda estar justificada para *cualquiera* es de poco interés. Para sostener una convicción así no se requiere de una «resuelta valentía».

Debemos, pues, examinar la expresión «creencias sólo relativamente válidas» en tanto contrasta con afirmaciones que pueden estar justificadas para todos aquellos que no están corrompidos, esto es, para todos aquellos cuya razón, considerada como facultad de búsqueda de la verdad, o cuya consciencia, considerada como detector interior de la rectitud, es suficientemente poderosa para vencer las malas pasiones, las supersticiones vulgares y los bajos prejuicios. La noción de «validez absoluta» carece de sentido salvo en la suposición de un yo que se divida con perfecta nitidez en la parte que tiene en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales. Pero si admitimos la oposición entre razón y pasión, o entre razón y voluntad, nosotros, los liberales, estaremos incurriendo en una petición de principio en contra de nosotros mismos. Aquellos de nosotros que estamos de acuerdo con Freud y con Berlin en no escindir a las personas en razón y pasión, hemos de descartar la distinción tradicional entre «convicción racional» y «convicción producida por razones y no por causas» o, al menos, restringir su empleo.

La mejor manera de restringir su empleo es limitar la oposición entre formas racionales e irracionales de persuasión al interior de un juego de lenguaje, en lugar de intentar ampliarla a cambios interesantes e importantes de conducta lingüística. Una noción restringida de racionalidad como ésa es todo lo que podemos permitirnos si aceptamos la tesis central del capítulo primero: que lo que finalmente importa son los cambios

del léxico antes que los cambios de creencia, los cambios en los candidatos a poseer valor de verdad y no las asignaciones de valor de verdad. Dentro de un juego de lenguaje, dentro de una serie de acuerdos acerca de lo que es posible e importante, podemos distinguir con provecho entre las razones de la creencia, y las causas de la creencia que no consisten en razones. Lo hacemos comenzando por diferencias tan obvias como las existentes entre el diálogo socrático y la sugestión hipnótica. Intentamos después consolidar la distinción tratando casos más confusos: el lavado de cerebro, los medios publicitarios y lo que los marxistas llaman «falsa conciencia». Indudablemente, no hay una manera precisa de trazar una línea entre la persuasión y la fuerza, ni, por tanto, una manera precisa de trazar una línea entre la causa del cambio de una creencia que era también una razón, y la causa que era una «mera» causa. Pero la distinción no es más imperfecta que la generalidad de las distinciones.

No obstante, una vez que planteamos la pregunta acerca del modo en que pasamos de un léxico a otro, del dominio de una metafórica al de otra, la distinción entre razones y causas comienza a perder utilidad. Los que hablan el viejo lenguaje y no desean cambiarlo, los que consideran señal de racionalidad o de moralidad el hablar precisamente ese lenguaje, considerarán enteramente *ir*racional el atractivo de las nuevas metáforas, esto es, del nuevo juego de lenguaje que los radicales, la juventud, y la vanguardia están jugando. Se considerará la popularidad de las formas de hablar nuevas como una cuestión de «moda», de «la necesidad de rebelarse», o de «decadencia». Se considerará la cuestión de por qué la gente habla de esa manera como si se hallase por debajo del nivel del diálogo: un tema que hay que trasladar a los psicólogos o, si es necesario, a la policía. Inversamente, desde la perspectiva de los que intentan emplear el nuevo lenguaje, de los que intentan literalizar las nuevas metáforas, se considerará irracionales a los que se adhieren al viejo lenguaje, víctimas de la pasión, del prejuicio, de la superstición, como una fuerza inerte del pasado, etcétera. Podrá contarse con los filósofos de uno y otro bando para apoyar las opuestas invocaciones a la distinción entre razón y causa mediante la elaboración de una psicología moral, una epistemología o una filosofía del lenguaje que contemplen bajo una luz negativa a los que están en el otro bando.

Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes, y, asimismo, de que puede haber razones dentro de los lenguajes para creer en las afirmaciones. Ello equivale a renunciar a la idea de que el progreso intelectual o político sea racional, en todos los sentidos neutrales que «racional» tenga en relación con los léxicos. Pero como parece desacertado decir que todos los grandes avances morales e intelectuales de la historia de Europa —el Cristianismo, la ciencia de Galileo, la Ilustración, el Romanticismo, etcétera— fueron afortunadas caídas en una irracionalidad temporal, la conclusión que debe extraerse es que la distinción entre lo racional y lo irracional es me-

nos útil de lo que pareció serlo alguna vez. Cuando se advierte que, tanto para la comunidad como para el individuo, el progreso es cuestión del uso de nuevas palabras y, asimismo, de argumentar a partir de premisas formuladas con viejas palabras, caemos en la cuenta de que el léxico crítico que gira en torno de nociones como «racional», «criterios», «argumento», «fundamento» y «absoluto» no es apto para describir la relación entre lo viejo y lo nuevo.

En la conclusión de un ensayo acerca de la concepción freudiana de la racionalidad, Davidson observa que una vez que hemos renunciado a la noción de «criterios absolutos de racionalidad» y utilizamos el término «racional» para dar a entender algo así como «coherencia interna», entonces, si no limitamos el alcance de la aplicación de ese término, nos veremos forzados a llamar «irracionales» a muchas cosas que desamos elogiar. En especial describiremos como «irracional» lo que Davidson llama «una forma de autocrítica y de reforma que tenemos en alta estima y que siempre se ha pensado que era la esencia misma de la racionalidad y la fuente de la libertad». Davidson plantea la cuestión así:

> Lo que tengo presente es una forma especial de deseo o de valor de segundo orden, y las acciones a que ella pueda dar lugar. Ello ocurre cuando una persona se forma un juicio positivo o negativo de alguno de sus propios deseos y obra para cambiar esos deseos. Desde el punto de vista del deseo que ha cambiado, no hay razones para el cambio; la razón proviene de una fuente independiente y se basa en otras consideraciones, en parte contrarias. El agente tiene razones para cambiar sus propios hábitos y su carácter, pero esas razones proceden de un dominio de valores necesariamente extrínseco a los contenidos de las opiniones o los valores que experimentan el cambio. La causa del cambio, si tiene lugar, por tanto, no puede ser una razón para lo que ella causa. Una teoría que no pueda dar cuenta de la irracionalidad sería una teoría que tampoco puede explicar nuestros esfuerzos saludables, y nuestros ocasionales éxitos, de autocrítica y de mejora de uno mismo.[5]

Por supuesto, Davidson estaría equivocado si la crítica y la mejora de sí mismo se produjeran siempre dentro del marco de deseos no triviales del orden más elevado posible, los del *verdadero* yo, los deseos que son fundamentales para nuestra humanidad. Pues entonces esos deseos del nivel más elevado mediarían en la disputa entre los deseos del primero y del segundo nivel y la racionalizarían. Pero Davidson supone —correctamente, según pienso— que los únicos deseos que podrían ser tales deseos del nivel más elevado son tan abstractos y vacíos que carecen de poderes de mediación: son ejemplos de ello «Deseo ser bueno», «Deseo ser racional» y «Deseo conocer la verdad». Como lo que se *considere* «bueno», «racional» o «verdadero» estará determinado por la disputa entre los deseos del primero y del segundo nivel, las ansiosas protestas de buena voluntad del nivel más elevado son impotentes para intervenir en esa disputa.

5. Donald Davidson, «Paradoxes of Irrationality», en Richard Wollheim y James Hopkins (comp.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, 1982, pág. 305.

Si Davidson tiene razón, entonces las suposiciones habitualmente invocadas en contra de Berlin y de Schumpeter están equivocadas. No podremos suponer que existe un marco máximo dentro del cual pueda plantearse, por ejemplo: «Si la libertad no posee una condición moralmente privilegiada, si sólo es un valor entre muchos otros, entonces, ¿qué puede decirse del liberalismo?» No podemos suponer que los liberales deban ser capaces de elevarse por encima de las contingencias de la historia y ver la especie de libertad individual que el Estado liberal moderno ofrece a sus ciudadanos como sólo un valor entre otros. Ni podemos suponer que lo racional sea colocar esa libertad al lado de otros candidatos (por ejemplo, el sentimiento de la meta nacional que los nazis ofrecieron durante un tiempo a los alemanes, o el sentimiento de conformidad con la voluntad de Dios que inspiró las guerras de religión) y utilizar entonces el término «razón» para examinar esos varios candidatos y descubrir cuáles —si los hay— son «moralmente privilegiados». Sólo el supuesto de que existe un punto de vista semejante, al cual debiéramos elevarnos, hace que cobre sentido la cuestión: «Si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas, ¿por qué las defiende resueltamente?»

Inversamente, ni la expresión de Schumpeter «validez relativa» ni la noción de un «criterio relativista» parecen adecuadas si se acepta la tesis de Davidson según la cual las nuevas metáforas son causas, pero no razones, de los cambios de creencia, y la afirmación de Hesse de que son las nuevas metáforas las que han hecho posible el progreso intelectual. Si se aceptan esas afirmaciones, no hay cosas tales como un «criterio relativista», de igual modo que no existirá una cosa tal como la blasfemia para quien piensa que Dios no existe. Porque no habría una perspectiva más elevada de la cual pudiésemos dar cuenta y a cuyos preceptos pudiésemos faltar. No habrá una actividad tal como la de examinar valores concurrentes a fin de ver cuáles son moralmente privilegiados. Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás. Como dice Davidson: «el hablar un lenguaje [...] no es un rasgo que el hombre pueda perder reteniendo sin embargo el poder de pensar. No hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio».[6] O, para decirlo a la manera heideggeriana, «el lenguaje habla al hombre», el lenguaje cambia en el curso de la historia, de manera que los seres humanos no pueden escapar de su historicidad. Lo más que pueden hacer es manipular las tensiones dentro de su propia época a fin de producir el comienzo de la época siguiente.

Pero, por cierto, si los presupuestos de las preguntas de Sandel son correctos, entonces Davidson y Heidegger están equivocados. La filosofía davidsoniana y wittgensteiniana del lenguaje —la concepción del lenguaje como una contingencia histórica antes que como un medio que poco a

6. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, pág. 185.

poco va tomando la verdadera configuración del mundo verdadero y del verdadero yo— incurrirá en una petición de principio. Si aceptamos las preguntas de Sandel, entonces, en lugar de exigir una filosofía del lenguaje, exigiremos una epistemología y una psicología moral que proteja los intereses de la razón, preserve la distinción entre prudencia y moralidad, y garantice de ese modo que las preguntas de Sandel son atinadas. Querremos un modo diferente de concebir el lenguaje, una forma en la que se considere a éste como un medio en el cual hallar la verdad que está ahí afuera, en el mundo (o, al menos, en lo profundo del yo, en el lugar en el que hallamos los deseos permanentes, ahistóricos, del nivel más elevado, que diriman los conflictos de nivel inferior). Querremos restaurar los modelos de investigación basados en la distinción entre sujeto y objeto y en la de forma y contenido: los modelos que Davidson y Heidegger caracterizan como obsoletos.

¿Hay forma de resolver este empate entre la concepción tradicional según la cual siempre está en orden preguntarse: «¿Cómo conoce usted?», y la concepción según la cual a veces todo lo que podemos preguntarnos es por qué hablamos de esta manera? La filosofía, como disciplina, se vuelve ridícula cuando avanza hacia tales coyunturas y dice que hallará un terreno neutral en el cual dirimir la cuestión. No es que los filósofos hayan tenido precisamente éxito en hallar un terreno neutral en el cual instalarse. Sería mejor que los filósofos admitiesen que no hay *una* forma de romper ese empate, un único lugar al cual sea apropiado retroceder. Hay, en cambio, tantas maneras de quebrar el empate como temas de conversación. Se puede atacar la cuestión mediante diferentes paradigmas de humanidad: el del contemplador frente al del poeta, o el de la persona piadosa frente al de la persona que acepta al azar como digna de determinar su destino. O se la puede abordar desde el punto de vista de una ética del buen trato y preguntarse si la crueldad y la injusticia disminuirán si dejamos de preocuparnos por la «validez absoluta» o si, por el contrario, sólo tales preocupaciones harán que nuestros caracteres se mantengan lo suficientemente firmes para defender resueltamente al débil contra el fuerte. Se puede abordar —estérilmente, a mi modo de ver— mediante la antropología y la cuestión de si hay «universales culturales», o mediante la psicología y la cuestión de si hay universales psicológicos. Debido a esta indefinida multiplicidad de perspectivas, debido a ese vasto número de maneras de abordar la cuestión oblicuamente e intentando flanquear al adversario, nunca hay en la práctica empate alguno.

Tendríamos un empate real y práctico —en tanto opuesto a un empate artificial y teórico— únicamente si determinados temas y determinados juegos del lenguaje fueran tabú; si, dentro de una sociedad existiera acuerdo general en cuanto a que determinadas cuestiones *siempre* son pertinentes, determinadas cuestiones preceden a otras, hay un orden fijo de discusión y los movimientos laterales no están permitidos. Esa sería precisamente la forma de sociedad que los liberales intentan evitar: una sociedad en la que imperase la «lógica» y la «retórica» estuviera fuera de la ley. Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con res-

pecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale. No hay que fomentar esa disposición abierta porque, como enseñan las Escrituras, la Verdad es grande y prevalecerá; ni porque, como sugiere Milton, la Verdad siempre vencerá en combate libre y abierto. Hay que fomentarla por sí misma. *Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar «verdad» al resultado de los combates así, sea cual fuere ese resultado.* Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de «fundamentos filosóficos». Porque dotarla de tales fundamentos presupone un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados.

Esta última observación me permite volver a la tesis más amplia que formulé anteriormente: la tesis de que la cultura liberal necesita de una mejor descripción de sí antes que un conjunto de fundamentos. La idea de que tiene que haber fundamentos fue resultado del cientifismo de la Ilustración, el cual era a su vez una supervivencia de la necesidad religiosa de disponer de proyectos humanos avalados por una autoridad no humana. Fue natural para el pensamiento político liberal del siglo XVIII intentar asociarse con el desarrollo cultural más prometedor de la época: las ciencias naturales. Pero desdichadamente la Ilustración tejió gran parte de su retórica en torno a la figura del científico como una especie de sacerdote, como una persona que lograba ponerse en contacto con la verdad no humana por ser «lógico», «metódico» y «objetivo».[7] En su momento ésa fue una táctica útil, pero en la actualidad lo es menos. Pues, en primer lugar, las ciencias no son ya el área más interesante, prometedora o excitante de la cultura. En segundo lugar, los historiadores de la ciencia han puesto de manifiesto lo poco que esa imagen del científico tiene que ver con el logro científico real, y hasta qué punto es un despropósito intentar aislar una cosa llamada «el método científico». Las ciencias, aunque desde finales del siglo XVIII se han desarrollado muchísimo y con ello han hecho posible la realización de metas políticas que sin ellas nunca se habrían alcanzado, han retrocedido, no obstante, a un segundo plano de la vida cultural. Ese retroceso se debe en gran medida a la creciente dificultad para dominar los diversos lenguajes con los que las ciencias se manejan. No es algo que deba deplorarse sino, más bien, algo que hay que afrontar. Podemos hacerlo trasladando la atención a áreas que sí están en el primer plano de la cultura, aquellas que incitan la imaginación de la juventud, esto es, el arte y la política utópica.

En el capítulo primero señalé que la Revolución Francesa y el movimiento romántico inauguraron una era en la que gradualmente llegamos a apreciar el papel histórico de la innovación lingüística. Esa apreciación se resume en la idea —vaga, equívoca, pero fecunda y sugerente— de que

7. Se hallará más acerca de esto en mis trabajos «Science and Solidarity», en John S. Nelson (comp.), *The Rethoric of the Human Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, págs. 38-52, y «Pragmatism Without Method», en Paul Kurtz (comp.), *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, Buffalo, Prometheus Books, 1983, págs. 259-273.

la verdad se hace y no se descubre. Señalé también que la literatura y la política son las esferas a las que los intelectuales contemporáneos dirigen su mirada cuando se interesan por los fines antes que por los medios. Puedo añadir ahora el corolario de que ésas son las áreas a las que debemos dirigirnos en busca del estatuto de una sociedad liberal. Necesitamos una redescripción del liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto pueda ser «poetizada», y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda «racionalizar» o tornar «científica». Esto es, necesitamos colocar la esperanza de que puedan equilibrarse las posibilidades de cumplimiento de las fantasías privadas en lugar de la esperanza de que cada uno reemplace la «pasión» o la fantasía por la «razón».

A mi modo de ver, una organización política idealmente liberal sería aquella cuyo héroe cultural fuese el «poeta vigoroso» de Bloom y no el guerrero, el sacerdote, el sabio o el científico «lógico», «objetivo», buscador de la verdad. Una cultura así se desembarazaría del léxico de la Ilustración que rinde culto a los presupuestos de las cuestiones que Sandel plantea a Berlin. No la aterrorizarían ya espectros llamados «relativismo» o «irracionalismo». Una cultura así no supondría que una forma cultural de vida no es más fuerte que sus fundamentos filosóficos. En lugar de ello, excluiría la idea de tales fundamentos. Concebiría la justificación de la sociedad liberal simplemente como una cuestión de comparación histórica con otros intentos de organización social: las del pasado y las ideadas por los utópicos.

Pensar que una justificación así es suficiente sería extraer las consecuencias de la insistencia de Wittgenstein en que los léxicos —todos los léxicos, aun los que contienen las palabras que más en serio tomamos, las más esenciales para la descripción que hacemos de nosotros mismos— son creaciones humanas, herramientas para la creación de otros artefactos humanos tales como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y generaciones futuras. En realidad, sería construir la retórica del liberalismo en torno a ese pensamiento. Ello significaría renunciar a la idea de que es posible justificar el liberalismo y refutar a sus adversarios nazis o marxistas poniendo a estos últimos contra un muro argumentativo y forzándolos a admitir que la libertad liberal tiene un «privilegio moral» del que carecen los valores que éstos defienden. Desde el punto de vista que he estado proponiendo, todo intento de acosar de ese modo al oponente fracasa cuando el muro contra el cual se le acorrala pasa a ser considerado un léxico más, una manera más de describir las cosas. El muro se convierte entonces en un telón pintado, una obra humana más, un fragmento más de decorado cultural. Una cultura poetizada sería una cultura que no insiste en que veamos en ella el verdadero muro detrás de los muros pintados, la verdadera piedra de toque de la verdad en tanto opuesta a las piedras de toque que son meramente artefactos culturales. Sería una cultura que, precisamente por apreciar que *todas* las piedras de toque son artefactos semejantes, se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores.

Para resumir, la moraleja que deseo extraer de mi discusión de la tesis

de que la posición de Berlin es «relativista», es la de que esa acusación no debiera ser respondida, sino más bien eludida. Debiéramos aprender a dejar a un lado preguntas como: «¿Cómo *sabe* usted que la libertad es la meta principal de la organización social?», del mismo modo que dejamos a un lado preguntas como: «¿Cómo *sabe* usted que Jones es digno de su amistad?» o «¿Cómo *sabe* usted que Yeats es un poeta importante, Hegel un filósofo importante y Galileo un científico importante?» Debiéramos concebir nuestra adhesión a instituciones sociales como cuestiones tan poco sujetas a una justificación por referencia a premisas conocidas y comúnmente aceptadas —pero tampoco menos arbitrarias— que la elección de amigos o de héroes.[8] Tales elecciones no se hacen por referencia a criterios. No pueden ser precedidas por una reflexión crítica sin supuestos, llevadas a cabo en ningún lenguaje determinado y fuera de todo contexto histórico particular.

Cuando digo que «no debiéramos» hacer esto o que «no podemos» hacer aquello, no estoy hablando, por supuesto, desde una perspectiva neutral. Estoy hablando desde el lado en que la discusión le corresponde a Berlin, intentando servir a Berlin como colaborador y dedicándome para ello a eliminar algunas malezas filosóficas. No soy más neutral, ni la filosofía puede ser más neutral, en cuestiones políticas de esta magnitud, que Locke, quien originó esta metáfora del «colaborador», ante el hilemorfismo y el corpuscularismo. Pero, también aquí, cuando digo que la neutralidad no es un *desideratum*, no estoy diciéndolo desde una perspectiva filosófica neutral. No estoy sentando las bases del liberalismo al sostener que la reciente filosofía davidsoniana del lenguaje o la filosofía kuhniana de la ciencia han demostrado que los filósofos del pasado estaban equivocados al procurar la neutralidad. Estoy diciendo que Kuhn, Davidson, Wittgenstein y Dewey nos proporcionan redescripciones de fenómenos habituales que, tomados en conjunto, avalan el modo en que Berlin describe las instituciones y las teorías políticas alternativas. Esos filósofos permiten proporcionar una redescripción del liberalismo político, pero también el liberalismo político permite proporcionar una redescripción de su actividad, una redescripción que nos muestra que no hay un orden natural en la investigación filosófica. Nada nos exige introducirnos primero en el lenguaje, después en la creencia y el conocimiento, a continuación en el yo y, por último, en la sociedad. No hay nada que sea una «filosofía primera»: ni la metafísica, ni la filosofía del lenguaje ni la filosofía

8. No sugiero con esto el restablecimiento de la distinción entre lo cognitivo y lo no cognitivo, y mucho menos la inclusión de la adhesión a las instituciones a la última de esas dos categorías. Sostengo, con Davidson, que la distinción entre verdadero y falso (rasgo que los positivistas adjudican a la «condición cognitiva») puede aplicarse a proposiciones como «Yeats fue un gran poeta» y «La democracia es mejor que la tiranía», lo mismo que a proposiciones como «La Tierra gira alrededor del Sol». Mi observación acerca de las preguntas de la forma «¿Cómo *sabe* usted que...?» que he mencionado, es sencillamente la de que no hay una manera viable de acallar las dudas acerca de tales cuestiones. Los que acosan con tales preguntas interrogan acerca de una posición epistemológica que probablemente nadie mantenga acerca de ninguna cuestión de importancia moral.

de la ciencia. Pero —una vez más y por última vez— esa afirmación acerca de la filosofía misma es sólo una sugerencia terminológica más, hecha en favor de la misma causa: la causa de proporcionar a la cultura liberal contemporánea un léxico que es enteramente suyo, depurándolo de los residuos de un léxico que fue apto para las necesidades de épocas pasadas.

Acaso pueda hacer que este rechazo de la neutralidad filosófica en interés del liberalismo político resulte más aceptable remitiéndome nuevamente a la analogía wittgensteiniana entre léxicos y herramientas. En el primer capítulo dije que el problema que plantea esa comparación es el de que habitualmente la persona que crea una nueva herramienta puede explicar de antemano para qué servirá —o por qué la desea—, en cambio, la utilidad de la creación de una nueva forma de vida cultural, de un nuevo léxico, se explicará sólo retrospectivamente. No podemos concebir al Cristianismo, al newtonismo, al movimiento romántico o al liberalismo político como herramienta mientras aún estamos en trance de imaginarnos cómo usarla. Porque todavía no existen fines claramente formulables para los cuales sea un medio. Pero una vez que nos imaginamos cómo emplear los léxicos de esos movimientos, podremos narrar una historia de progreso mostrando de qué manera la literalización de determinadas metáforas cumplió la finalidad de hacer posibles todas las cosas buenas que recientemente han ocurrido. Además, podemos ver entonces todas esas cosas buenas como casos particulares de cierto bien más general, el bien omnicomprensivo al que el movimento servía. Este último proceso constituía la definición hegeliana de la filosofía: «captar la época mediante el pensamiento». Interpreto que esto significa: «hallar una descripción de todas las cosas características de la época en que uno vive, que uno más aprueba, con las cuales uno más resueltamente se identifica; una descripción que servirá como descripción del fin para el cual fueron medios los desarrollos históricos que condujeron hasta la época en que uno vive».

Dado este significado de «filosofía», se sigue que, como decía Hegel, «la filosofía pinta sus claroscuros sólo cuando una forma de vida ha envejecido». El Cristianismo no sabía que su propósito era el alivio de la crueldad, Newton no sabía que su propósito era la tecnología moderna, los poetas románticos no sabían que su propósito era contribuir al desarrollo de una consciencia ética apropiada a la cultura del liberalismo político. Pero *nosotros* ahora sabemos esas cosas, porque nosotros, que llegamos más tarde, podemos contar una historia de progreso que aquellos que realmente estaban haciendo el progreso no podían contar. Podemos ver a esas personas como hacedores de herramientas antes que como descubridores porque comprendemos claramente el producto que resultaba del empleo de aquellas herramientas. El producto somos *nosotros*: nuestra consciencia, nuestra cultura, nuestra forma de vida. Los que nos hicieron posibles no pudieron haberse representado qué era lo que estaban haciendo posible, de manera que no pudieron haber descrito los fines para los cuales su obra era medio. Pero *nosotros* podemos hacerlo.

Permítaseme aplicar esta observación a un caso particular de la relación entre el liberalismo político y el racionalismo de la Ilustración. Esa relación es el tema de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Estos observan —correctamente, según pienso— que las fuerzas desencadenadas por la Ilustración socavaron las convicciones de la propia Ilustración. Lo que ellos llaman la «racionalidad disolvente» de la Ilustración, minó, en el curso del triunfo de la Ilustración, a lo largo de los dos últimos siglos, las ideas de «racionalidad» y de «naturaleza humana» que el siglo XVIII dio por supuestas. Extraen así la conclusión de que el liberalismo se halla ahora intelectualmente en la bancarrota, carente de fundamentos filosóficos, y que la sociedad liberal se halla moralmente en la bancarrota, carente de un factor de aglutinamiento social.

Esa inferencia es un error. Horkheimer y Adorno suponían que los términos en los que describen su empresa los que inician un desarrollo histórico siguen siendo los términos que lo describen correctamente, e infieren que la desaparición de esa terminología despoja a los resultados de ese desarrollo del derecho, o de la posibilidad, de seguir existiendo. Casi nunca es ése el caso. Por el contrario, los términos empleados por los fundadores de una nueva forma de vida cultural consistirán en gran medida en préstamos tomados del léxico de la cultura que ellos aspiran a sustituir. Sólo cuando la nueva forma ha envejecido y se ha convertido ella misma en blanco de los ataques de la vanguardia, empezará a cobrar forma la terminología de esa cultura. Es improbable que la terminología mediante la cual una cultura madura, se compara polémicamente con otras culturas, la terminología en la cual formula su apologética, esté compuesta por los términos utilizados para generarla.

Horkheimer y Adorno ofrecen una admirable explicación del modo en que el escepticismo de la Ilustración socava los fundamentos filosóficos de una sociedad, que ellos conciben como los instrumentos lingüísticos de la dominación ejercida por los que gobiernan. Según ellos:

> En última instancia la Ilustración no sólo consumió los símbolos [de armonía social], sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no toleró vestigio alguno de metafísica. [...] La situación de los conceptos frente a la Ilustración es semejante a la de los hombres con medios privados con respecto a los trusts industriales: ninguno puede sentirse seguro.[9]

Entre las distinciones que fueron incapaces de soportar esa disolución están los pares «validez absoluta *versus* validez relativa» y «moralidad frente a prudencia». Como señalan Horkheimer y Adorno, el espíritu de la Ilustración decreta que «toda concepción teórica específica sucumba a la crítica destructiva de que es sólo una creencia; hasta las propias nociones de espíritu, de verdad e incluso de ilustración, se convirtieron en magia animista».[10] En mi propia jerga puede expresarse esto diciendo que toda

9. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightement*, traducción de John Cumming, Nueva York, Seabury Press, 1972, pág. 23.
10. *Ibid.*, pág. 11.

concepción teórica pasa a ser considerada un léxico más, una descripción más, otra forma de hablar.

Para Horkheimer y Adorno era probable que la civilización no pudiese sobrevivir a ese proceso, y no tuvieron nada más útil que sugerir que lo que Ricoeur adecuadamente ha denominado «la hermenéutica de la sospecha»: la consciencia permanente de que toda nueva propuesta teórica probablemente no sea más que una excusa para mantener el *statu quo*. Afirmaban que «si se deja a sus enemigos la consideración del aspecto destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado echa a perder su cualidad trascendente y su relación con la verdad».[11] Pero no formularon sugerencia alguna para sus amigos. No tenían una visión utópica de la cultura que fuese capaz de incorporar y de hacer uso de la comprensión del carácter disolvente de la racionalidad, del carácter autodestructivo de la Ilustración. No intentaron mostrar de qué modo un «pensamiento pragmatizado» podía dejar de ser ciego y convertirse en clarividente.

Pero muchos otros escritores —personas que deseaban retener de la Ilustración el liberalismo excluyendo su racionalismo— hicieron precisamente eso. John Dewey, Michael Oakeshott y John Rawls han contribuido a socavar la idea de una serie de conceptos transhistóricos «absolutamente válidos» que funcionasen como «fundamentos filosóficos» del liberalismo, pero todos ellos pensaron que esa tarea de destrucción era una manera de fortalecer las instituciones liberales. Han argumentado que las instituciones liberales se hallarían en situación óptima si se las librara de la necesidad de defenderse en términos de tales fundamentos: en situación óptima por no tener que responder a la pregunta: «¿En qué consiste la condición privilegiada de la libertad?» Los tres admitirían de buen grado que el único modo de justificación que vamos a lograr es el de una justificación circular de nuestras prácticas, una justificación que haga que un rasgo de nuestra cultura parezca bueno remitiéndose a otro, o comparando polémicamente nuestra cultura con otras por referencia a nuestras propias pautas. Lo que sugiero es que veamos en autores como ésos el triunfo de la Ilustración en el cual ésta se cancela a sí misma y llega a su pleno cumplimiento. El pragmatismo es la antítesis del racionalismo de la Ilustración, aunque sólo fue posible (de forma perfectamente dialéctica) en virtud de ese racionalismo. Puede servir como el léxico de un maduro liberalismo ilustrado (despojado de ciencia y de filosofía).

Permítaseme citar sendos pasajes de esos tres autores como testimonio de sus posiciones. Dewey se hace eco de la definición hegeliana de la filosofía al decir:

> Cuando se reconoce que bajo el disfraz de referirse a la realidad última, la filosofía se ha ocupado de los preciosos valores insertos en tradiciones sociales, que ha derivado de una oposición de fines sociales y de un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias contemporáneas incompatibles,

11. *Ibid.*, pág. XIII.

> se advierte que la tarea de la filosofía futura es la de clarificar las ideas de los hombres respecto de las contiendas sociales y morales de su propia época.[12]

En sus Lecciones Dewey, Rawls evoca tanto a Berlin como a Dewey al decir:

> Lo que justifica una concepción de justicia no es el que sea fiel a un orden anterior que nos sea dado, sino su congruencia con la comprensión más profunda que tenemos de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y la comprobación de que, dada nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, ésta es para nosotros la doctrina más razonable.[13]

Por último, Oakeshott dice, en un texto que bien podría haber escrito Dewey:

> La moralidad no es ni un sistema de principios generales ni un código de reglas sino un lenguaje vernáculo. Pueden extraerse de él principios y hasta reglas, pero (lo mismo que los otros lenguajes) no es creación de los gramáticos; es creación de los hablantes. Lo que debe aprenderse en educación moral no es un teorema tal como que la buena conducta consiste en actuar lealmente o ser caritativo, ni una regla como «di siempre la verdad», sino el modo de hablar ese lenguaje inteligentemente. [...] No es un artificio para formular juicios acerca de la conducta o para resolver los llamados problemas morales, sino una práctica en cuyos términos pensar, elegir, actuar y expresarse.[14]

Esta cita de Oakeshott me sirve como base para explicar por qué pienso que la distinción entre moralidad y prudencia, y el propio término «moral», no son ya muy útiles. Mi argumento gira en torno de la habitual tesis antikantiana, que aquí Oakeshott sobreentiende, de que los «principios morales» (el imperativo categórico, el principio utilitario, etc.) tienen objeto sólo en la medida en que incorporan una referencia tácita a todo un orden de instituciones, prácticas y léxicos de deliberación moral y política. Son alusiones o abreviaturas de tales prácticas, no su justificación. En el mejor de los casos constituyen un auxilio pedagógico para la adquisición de tales prácticas. Este elemento es común a Hegel y a críticos recientes de la moral convencional y de la filosofía legal tales como Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor y Bernard Williams.[15] Si se acepta esta idea, se planteará naturalmente la siguiente pre-

12. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1948, pág. 26.

13. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77, 1980, 519.

14. Michael Oakeshott, *Of Human Conduct*, Oxford, Oxford University Press, 1975, págs. 78-79.

15. Es también, por supuesto, una cuestión familiar en Marx y en los marxistas. Pero en estos autores la cuestión se halla desdichadamente distorsionada por una vaga distinción entre la «ideología» y una forma de pensamiento (la de los propios marxistas) que se evade de la condición de «ideología». Acerca de la inutilidad de la noción de «ideología», véase Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

gunta: «Puesto que la clásica oposición kantiana entre moralidad y prudencia fue formulada precisamente en términos de la oposición entre una apelación al principio y una apelación a la conveniencia, ¿tiene algún objeto conservar el término "moralidad" una vez que se ha excluido la noción de "principio moral"?»

Oakeshott, siguiendo a Hegel, sugiere la respuesta: Podemos mantener la noción de «moralidad» sólo en la medida en que dejemos de concebir la moralidad como la voz de la parte divina de nosotros mismos y, en lugar de ello, la concibamos como nuestra propia voz como miembros de una comunidad, hablantes de un lenguaje común. Puedo conservar la diferencia entre moralidad y prudencia si la concibo, no como la diferencia entre una apelación a lo incondicional y una apelación a lo condicionado, sino como la diferencia entre una apelación a los intereses de nuestra comunidad y la apelación a nuestros intereses privados, posiblemente conflictivos. La importancia de este cambio está en que hace imposible formular la pregunta: «¿Es la nuestra una sociedad moral?» Hace imposible pensar que hay algo que se halla en relación con mi comunidad en la misma relación en que mi comunidad se halla respecto de mí: una comunidad más amplia llamada «humanidad» que tiene una naturaleza intrínseca. Ese cambio es apto para lo que Oakeshott llama *societas* por oposición a una *universitas*, una sociedad concebida como una cuadrilla de excéntricos que colaboran con propósitos de protección mutua antes que como una cuadrilla de espíritus afines unidos por una meta común.

La respuesta de Oakeshott coincide con la tesis de Wilfrid Sellars según la cual la moralidad es cuestión de lo que él llama «intenciones-nosotros» [«we-intentions»], y el significado central de «acción inmoral» es «el tipo de cosas que *nosotros* no hacemos».[16] Una acción inmoral es, de acuerdo con esta concepción, la especie de cosas que, si se hacen, sólo las hacen animales, o personas de otras familias, otras tribus, otras culturas u otras épocas históricas. Si las hace uno de nosotros, o si las hace reiteradamente uno de nosotros, esa persona deja de ser uno de nosotros. Se convierte en un proscrito, en alguien que no habla nuestro lenguaje aunque alguna vez haya parecido hacerlo. De acuerdo con la elaboración de Sellars, al igual que de acuerdo con la de Hegel, la filosofía moral toma la forma de una respuesta a la pregunta «¿Quiénes somos "nosotros", cómo llegamos a ser lo que somos y qué podríamos llegar a ser?» antes que la de una respuesta a la pregunta: «¿Qué reglas deben determinar mis acciones?» En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales.

Este modo, propuesto por Oakeshott y por Sellars, de considerar la moralidad como un conjunto de prácticas, el de *nuestras* prácticas, muestra nítidamente la diferencia existente entre la concepción de la moralidad como la voz de una sección divinizada de nuestra alma, y la concep-

16. Véase: Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1968, capítulos 6 y 7. Vuelvo a considerar este tema en el capítulo noveno.

ción de la moralidad como la voz de un artefacto humano contingente, una comunidad que se ha desarrollado a merced de las vicisitudes del tiempo y del azar, un «experimento» más de la Naturaleza. Pone claramente de manifiesto por qué la distinción entre moralidad y prudencia se derrumba cuando intentamos transferirla a cuestiones acerca de si lo que aglutina a nuestra sociedad es de naturaleza «moral» o «prudencial». La distinción tiene sentido únicamente para los individuos. Tendría sentido para las sociedades sólo si la «humanidad» tuviera una naturaleza por encima de las diversas formas de vida que la historia ha erigido hasta ahora. ¡Pero si las exigencias de una moralidad son las exigencias de un lenguaje, y si los lenguajes son contingencias históricas, y no intentos de captar la verdadera configuración del mundo o del yo, entonces, el «defender resueltamente las convicciones morales propias» es cosa de identificarse con una contingencia así.

Permítaseme ahora poner esta observación en relación con mi afirmación anterior de que los héroes de la sociedad liberal son el poeta vigoroso y el revolucionario utópico. Una síntesis así parecerá paradójica, y condenada al fracaso, si se concibe al poeta o al revolucionario como un «alienado». Pero la paradoja empieza a desvanecerse si se elimina el supuesto que se esconde tras muchos usos recientes del término «alienación». Es la idea de que los que están alienados son personas que protestan en nombre de la humanidad contra las restricciones sociales arbitrarias e inhumanas. Se puede reemplazar esa idea por la de que el poeta y el revolucionario están protestando en nombre de la sociedad misma en contra de aquellos aspectos de la sociedad que no son fieles a la imagen que la sociedad tiene de sí misma.

Esta sustitución parece invalidar la diferencia entre el revolucionario y el reformador. Pero se puede definir a la sociedad *idealmente* liberal como una sociedad en la cual esa diferencia *queda* suprimida. Una sociedad liberal es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas. Pero ello equivale a decir que una sociedad liberal ideal es una sociedad que no tiene propósito aparte de la libertad, no tiene meta alguna aparte de la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado. No tiene otro propósito que el de hacerles a los poetas y a los revolucionarios la vida más fácil, mientras ve que ellos les hacen la vida más difícil a los demás sólo por medio de palabras, y no por medio de hechos. Es una sociedad cuyos héroes son el poeta vigoroso y el revolucionario porque reconoce que ella es lo que es, tiene la moralidad que tiene, habla el lenguaje que habla, no porque se acerque a la voluntad de Dios o a la naturaleza del hombre, sino porque ciertos poetas y ciertos revolucionarios del pasado han hablado como han hablado.

Concebir el propio lenguaje, la propia consciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contin-

gentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal. Esa es la razón por la cual sería ciudadano ideal de un Estado ideal como ése el que conciba a los fundadores y a los conservadores de su sociedad como poetas, y no como personas que han descubierto o que han representado la verdad del mundo o de la humanidad. Aquél puede ser poeta o no serlo, puede hallar sus propias metáforas para sus propias fantasías privadas o no hacerlo, puede llevar esas fantasías a la consciencia o no hacerlo. Pero tendrá un sentido común lo bastante freudiano para ver a los fundadores y a los transformadores de la sociedad, a los legisladores reconocidos de su lenguaje y, por tanto, de su moralidad, como personas que hallaron metáforas para sus fantasías, metáforas que resultaban responder a las necesidades vagamente sentidas por el resto de la sociedad. Tendrá un sentido común lo bastante bloomiano para dar por sentado que es el artista revolucionario y el científico revolucionario, y no el artista académico y el científico normal, los que más claramente ejemplifican las virtudes que espera que su sociedad desee encarnar.

Resumiendo: los ciudadanos de mi utopía liberal serían personas que perciban la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, y, por tanto, de su consciencia, y, por tanto, de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso. Terminaré este capítulo intentando colocar esta figura del ironista liberal bajo una luz más clara mediante la comparación de mi concepción con las de dos filósofos con los que comparte amplias zonas de acuerdo, pero cuyas concepciones difieren de la mía de maneras opuestas. Para indicar las diferencias crudamente: Michael Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Jürgen Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista.

Tanto Foucault como Habermas son, lo mismo que Berlin, críticos de los intentos platónicos y kantianos tradicionales de aislar un componente nuclear del yo. Ambos consideran que Nietzsche es importante desde el punto de vista crítico. Foucault considera que Nietzsche le ha enseñado a evitar el intento de establecer una perspectiva suprahistórica, el intento de hallar orígenes atemporales, a satisfacerse con una narración genealógica de las contingencias.[17] Nietzsche también le enseñó a mirar con cautela el liberalismo, a mirar detrás de las nuevas libertades a que ha dado lugar la democracia política, a considerar las nuevas formas de coacción que han impuesto las sociedades democráticas.

Pero mientras que Foucault toma a Nietzsche como inspiración, Ha-

17. Véase el trabajo de Foucault titulado «Nietzsche, Genealogy History», en su *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, editado por Donald E. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, 1977, especialmente págs. 146, y 152-153.

bermas, si bien está de acuerdo con la crítica nietzscheana de la «razón centrada en el sujeto» del racionalismo tradicional, ve en Nietzsche a alguien que nos lleva a un punto muerto. Para Habermas, Nietzsche pone de manifiesto la quiebra, para los propósitos de la «emancipación» humana, de lo que Habermas llama la «filosofía de la subjetividad» (en líneas generales, el intento de hacer derivar la obligación moral de nuestros propios elementos vitales, de hallar en lo profundo de nosotros, más allá de las contingencias históricas y de los accidentes de la socialización, los orígenes de nuestra responsabilidad para con los otros). Con Nietzsche, dice Habermas, «la crítica de la modernidad [es decir, el intento de componérselas con la pérdida de las formas de cohesión social propia de las sociedades premodernas][18] prescinde por vez primera de la conservación de un contenido emancipatorio».[19] Habermas considera que esta renuncia al intento de emancipación es la herencia que Nietzsche transmite a Heidegger, Adorno, Derrida y Foucault: una herencia desastrosa que hace que la reflexión filosófica sea, en el mejor de los casos, irrelevante para la esperanza liberal y, en el peor, opuesta a ella. Habermas cree que esos pensadores —teóricos devorados por su propia ironía— constituyen una especie de *reductio ad absurdum* de la filosofía de la subjetividad.

La respuesta del propio Habermas a Nietzsche consiste en un intento de socavar el ataque nietzscheano contra nuestras tradiciones religiosas y metafísicas reemplazando la «filosofía de la subjetividad» por una filosofía de la intersubjetividad»: reemplazando la antigua concepción de la "razón", centrada en el "sujeto"», compartida por Kant y Nietzsche, por lo que Habermas llama «razón comunicativa». Habermas hace aquí el mismo movimiento que Sellars: ambos filósofos intentan analizar la razón como la internalización de normas sociales antes que como componente constitutivo del yo humano. Habermas desea «fundar» las instituciones democráticas de la misma forma en que anhelaba hacerlo Kant, pero realizando mejor la tarea mediante el recurso a la noción de «comunicación libre de dominación» para reemplazar el «respeto por la dignidad humana» como égida bajo la cual la sociedad ha de volverse más cosmopolita y democrática.

La respuesta de Foucault a intentos como los de Habermas, Dewey y Berlin —intentos de construir una filosofía en torno de las necesidades de una sociedad democrática— consiste en observar los inconvenientes de esa sociedad, las formas en las que *no* deja un lugar para la creación de sí, para los proyectos privados. Lo mismo que Habermas y Sellars, acepta el parecer de Mead de que el yo es una creación de la sociedad. A diferencia de ellos, no está dispuesto a admitir que los yoes modelados por las mo-

18. Véase: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discours of Modernity*, traducido por Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusets, MIT Press, 1987, pág. 139: «Desde finales del siglo XVIII el discurso de la modernidad ha tenido un tema único colocado bajo títulos siempre nuevos: el debilitamiento de las fuerzas de vinculación social, la privatización y la ruptura; en pocas palabras, las deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada que evoca la necesidad de algo equivalente al poder unificador de la religión.»

19. *Ibid.*, pág. 94.

dernas sociedades liberales sean mejores que los que han creado sociedades anteriores. Gran parte de la obra de Foucault —la parte más valiosa, a mi juicio— consiste en la demostración del modo en que las pautas de enculturación características de las sociedades liberales han impuesto a sus miembros formas de coacción con las que sociedades anteriores, premodernas, no habían soñado. No está dispuesto, sin embargo, a admitir que esas coacciones se compensen con una disminución del dolor, tal como Nietzsche no está dispuesto a admitir que el resentimiento de la «moralidad del esclavo» se compense con una disminución semejante.

Mi desacuerdo con Foucault reside en que esa disminución sí compensa, de hecho, aquellas coacciones. Estoy de acuerdo con Habermas en que la explicación de Foucault del modo en que el poder ha modelado nuestra subjetividad contemporánea «prescinde de todos los aspectos en que la erotización y la internalización de la naturaleza subjetiva representa también una ganancia de libertad y de expresión».[20] Lo que es más importante: pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve. En realidad, mi presentimiento es que el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución *conceptual* que necesita.[21] La sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra. El descubrir a quién se está haciendo sufrir puede quedar a cargo de una prensa libre, de universidades libres y de una opinión pública ilustrada; ilustrada, por ejemplo, por libros como *Madness and Civilization* y *Discipline and Punish*, y, asimismo, por otros como *Germinal, Black Boy, The Road to Wigan Pier* y *1984*.

Foucault, empero, comparte con Marx y con Nietzsche la convicción de que hemos ido demasiado lejos para que una reforma funcione; que se requiere de una convulsión; que nuestra imaginación y nuestra voluntad están tan limitadas por la socialización que hemos recibido, que somos incapaces hasta de proponer una alternativa de la sociedad que ahora tenemos.[22] No está dispuesto a concebirse hablando como miembro de *nin-*

20. *Ibid.*, pág. 292. La queja de Habermas recuerda a la de Michael Walzer y Charles Taylor. Véanse los ensayos de estos autores en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986. Manifiesto una queja parecida en «Moral Identity and Private Autonomy», incluido en François Ewald (comp.), *Foucault*, París, Editions du Seuil (en prensa).

21. Por supuesto, ello no equivale a decir que el mundo haya tenido la última revolución *política* que necesita. Es difícil imaginar una disminución de la crueldad en países como Sudáfrica, Paraguay y Albania sin una revolución violenta. Pero en tales países es la valentía sin más (como la de los jefes del COSATU o los firmantes de la Carta 77) lo que constituye la virtud relevante, no la penetración reflexiva como la que contribuye a la teoría social. En lugares así la forma de «desenmascaramiento» en que tan competente es Foucault, es irrelevante. Porque allí el poder domina abiertamente, y nadie está bajo la influencia de las ilusiones.

22. Foucault dijo una vez en una entrevista: «Creo que imaginar otro sistema es ampliar nuestra participación en el sistema del presente» (*Language, Counter-Memory, Practice*, pág. 230).

gún «nosotros», y mucho menos a emplear la expresión «nosotros los liberales» como yo he estado haciéndolo. Según él dice:

> No apelo a ningún «nosotros»; a ninguno de esos «nosotros» cuyo consenso, cuyos valores, cuyas tradiciones constituyen el marco de un pensamiento y definen las condiciones en las que puede convalidarse. Pero el problema es, precisamente, decidir si es realmente apropiado colocarse dentro de un «nosotros» a fin de afirmar los principios que uno reconoce y los valores que uno acepta; o si, en lugar de ello, no es necesario hacer posible la formación futura de un «nosotros» mediante la elaboración de la pregunta.[23]

Es ése, en verdad, el problema. Pero no estoy de acuerdo con Foucault en cuanto a si en efecto es necesario formar un nuevo «nosotros». Mi principal desacuerdo con él es precisamente a propósito de si el «nosotros los liberales» es suficientemente bueno o no lo es.[24]

Foucault no apreciaría mi sugerencia de que su libro puede ser asimilado por una cultura política liberal, reformista. Pienso que parte de la explicación de su reacción sería que, a pesar de su acuerdo con Mead, Sellars y Habermas en cuanto a que el yo, el sujeto humano, es simplemente lo que la inculturación hace de él, Foucault piensa aún en términos de algo que se halla en lo profundo del ser humano y que es deformado por la inculturación. Un elemento que prueba esa afirmación consiste en el hecho de que Foucault es notablemente reacio a admitir que (como he de argumentar en el capítulo cuarto) no hay una cosa tal como el «lenguaje del oprimido». Ocasionalmente sugiere que habla «por» el insano, o que su obra pone de manifiesto «conocimientos sojuzgados... trozos de conocimiento histórico que estuvieron presentes pero desfigurados dentro del cuerpo de una teoría funcionalista y sistematizadora».[25]

Muchos lugares de la obra de Foucault, entre ellos el referente a «nosotros» citado más arriba, ejemplifican lo que Bernard Yack llamó «anhelo de revolución total» y la «exigencia de que nuestra autonomía se en-

23. Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, 1984, pág. 385. La cita procede de una conversación con Rabinow.

24. Estoy de acuerdo con Foucault en cuanto a que de la formulación de la pregunta correcta puede resultar, por cierto, la constitución de un nuevo «nosotros». En el siglo XVII se constituyó una comunidad de intelectuales por obra de la pregunta de Galileo: «¿Hay algún movimiento más "natural" que otro?» Otra se constituyó con la pregunta de Marx: «¿Es el Estado algo más que la comisión ejecutiva de la burguesía?» Pero la formación de nuevas comunidades, al igual que la revolución política, no es un fin en sí mismo. La ampliación de la esfera de nuestro «nosotros» presente es, por otra parte, uno de los dos proyectos que un ironista liberal consideraría como fines en sí mismos, siendo el otro la invención de sí mismo. (Pero por «fin en sí mismo» el ironista liberal entiende, por supuesto, únicamente «proyecto que no puedo imaginarme defender sobre la base de un argumento no circular».)

25. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, editado por Colin Gordon, Brighton, Harvester Press, 1980, pág. 82. Habermas comenta esas líneas. (*The Philosophical Discourse of Modernity*, págs. 279-280.) Estoy de acuerdo con él en cuanto a que ejemplifican el intento de Foucault de eludir las dificultades autorreferenciales «aislando su genealogía del resto de las ciencias humanas en una forma tal que sea compatible con los supuestos fundamentales de su propia teoría». Estoy de acuerdo con él también en cuanto a que ese intento fracasa.

carne en nuestras instituciones».[26] Son precisamente los deseos de esa especie los que, según pienso, los ciudadanos de una democracia liberal debieran reservar a la vida privada. El modo de autonomía que buscan ironistas creadores de sí mismos como Nietzsche, Derrida o Foucault, no es una cosa que alguna vez *pudiera* encarnarse en instituciones sociales. La autonomía no es algo que todos los seres humanos tengan dentro de sí y que la sociedad pueda poner en libertad dejando de reprimirlos. Es algo que ciertos seres humanos determinados esperan alcanzar mediante la creación de sí, y que en realidad unos pocos consiguen. El deseo de ser autónomo no es relevante para el deseo liberal de evitar la crueldad y el dolor: un deseo que Foucault comparte, aun cuando no esté dispuesto a expresarlo en esos términos.

La mayoría de los ironistas limitan ese anhelo a la esfera privada, tal como (o, al menos, así lo sostengo en el capítulo quinto) hizo Proust y debieran haberlo hecho Nietzsche y Heidegger. Foucault no se contenta con esa esfera. Habermas la ignora, como irrelevante para sus propósitos. El compromiso por el que se aboga en este libro equivale a decir: *privatiza* el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y de pureza a fin de impedirte caer en una actitud política que te lleve a pensar que hay alguna meta social más importante que la de evitar la crueldad.

Hasta ahí, pues, mis desacuerdos con el intento de Foucault de ser un ironista sin ser liberal. Mis desacuerdos con el intento de Habermas de ser liberal sin ser ironista resultan obvios apenas se advierte cuán profundamente le desagradaría a Habermas mi afirmación de que una utopía liberal consistiría en una cultura *poetizada*. Habermas ve en mi estetizante referencia a la metáfora, a la novedad conceptual y a la invención de sí mismo una desdichada preocupación por lo que él llama «la función de descubrimiento del mundo que tiene el lenguaje» en tanto opuesta a su «función de resolver problemas» en la «praxis intramundana». El desconfía de la exaltación de aquella función que halla en figuras neonietzscheanas tales como Heidegger y Foucault. Piensa que es igualmente dudoso el intento de Castoriadis de invocar esa función en su *Imaginary Institution of Society*.[27]

26. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pág. 385. Yacks defiende muy bien su tesis de que la idea de una cosa profundamente humana que la sociedad ha deformado, procede de Rousseau pasando por el intento kantiano de ver una parte del yo como algo que está fuera de la naturaleza. La distinción entre obligación y benevolencia que Sellars ha hecho habitual, lo mismo que la concepción del yo sostenida por Mead, nos ayudan a extirpar las raíces de la tentación —típica del radicalismo contemporáneo— de concebir la «sociedad» como *intrínsecamente* deshumanizadora.

27. Véase, por ejemplo, el tratamiento que Habermas hace de la idea de Castoriadis de «la autotransparencia de una sociedad que no oculta su origen imaginario bajo proyecciones extrasociales y se reconoce explícitamente como una sociedad que se instituye a sí misma» (*The Philosophical Discourse of Modernity*, pág. 318). Habermas nos critica tanto a mí como a Castoriadis por entregarnos a una *Lebensphilosophie*; tal acusación significa, en líneas generales, que los dos deseamos poetizar antes que racionalizar. Mi propia interpretación (obviamente más benévola) de Castoriadis se hallará en «Unger, Castoriadis and the Romance of National Future», *Northwestern University Law Review* (en prensa).

Habermas está dispuesto a aceptar la observación kuhniana de que «los lenguajes específicos de la ciencia y de la tecnología, de la ley y la moralidad, de la economía, de la ciencia política, etcétera... están animados por el revivificante poder de los tropos metafóricos».[28] Pero piensa que voy demasiado lejos —peligrosamente lejos— cuando sugiero que «la ciencia y la moralidad, la economía y la política, son protuberancias entregadas a un proceso de creación lingüística *exactamente de la misma forma* que el arte y la filosofía».[29] Quiere que siempre se verifique la «validez» de la apertura de un mundo por referencia a la práctica intramundana. Quiere que haya prácticas *argumentativas* llevadas a cabo dentro de «culturas experimentadas», a las que no se puede turbar con excitantes y románticas aperturas de nuevos mundos. Teme mucho más la destrucción «romántica» de instituciones establecidas como la que ejemplifican Hitler y Mao que el sofocante efecto de lo que Dewey llamaba «la costra de convención» (por ejemplo, el efecto, virtualmente sofocante, de las divisiones tradicionales en «esferas de la cultura»). Teme más a los que, como Foucault, desean ver a su propia autonomía reflejada en instituciones, que a aquello a lo que Foucault teme: la capacidad de las «culturas experimentadas» de ejercer un «biopoder».[30]

La respuesta de Habermas a las dos series de temores es, no obstante, la misma. Piensa que pueden evitarse los peligros de ambos lados si los cambios en las instituciones y en las políticas públicas se realizan mediante un proceso de «comunicación libre de dominación». Esto me parece a mí una buena manera de reafirmar la tradicional tesis liberal de que la única forma de impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad es la de elevar al máximo la calidad de la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades para ejercer una influencia política, y cosas semejantes. De tal modo, la diferencia entre el intento de Habermas de reconstruir una forma de racionalismo, y mi propuesta de que la cultura debe ser poetizada, no se refleja en ningún desacuerdo político. No estamos en desacuerdo acerca de la importancia de las instituciones democráticas tradicionales, o acerca de los modos de perfeccionamiento que esas instituciones requieren, o acerca de lo que se considera «estar libre de dominación». Nuestra diferencia atañe *sólo* a la imagen de sí misma que debe tener una sociedad democrática, la retórica que debe emplear para expresar sus esperanzas. Mientras que mis diferencias con Foucault son políticas, mis diferencias con Habermas son lo que a menudo se denomina diferencias «meramente filosóficas».

Habermas piensa que para una sociedad democrática es esencial que

28. Habermas, *The Philosophical Discours of Modernity*, pág. 209.

29. *Ibid.*, pág. 206. La cita corresponde a la relación que Habermas hace del núcleo de mi artículo «Deconstruction and Circumvention», *Critical Inquiry*, 11, 1984, 1-23, relación en la que dice que he dejado que «las módicas intuiciones del pragmatismo» se oscurecieran con «el *páthos* nietzscheano de una *Lebensphilosophie* que ha dado el giro lingüístico».

30. Habermas no olvida, sin embargo, esta última forma de peligro, a la que ha diagnosticado como una «colonización del mundo de la vida». Véase su *Theory of Communicative Action*, vol. 2, págs. 391-396.

la imagen que ella tiene de sí incluya el universalismo —y alguna forma del racionalismo— de la Ilustración. Piensa que su teoría de una «razón comunicativa» es una forma de poner al día el racionalismo. Yo no deseo poner al día ni el universalismo ni el racionalismo, sino disolver a ambos y sustituirlos por una cosa distinta. Veo, por tanto, en la sustitución que Habermas hace de una «razón centrada en el sujeto» por una «razón comunicativa» sólo una forma errónea de formular la misma observación por la que he estado abogando: una sociedad liberal es una sociedad que se complace en llamar «verdadero» (o «correcto» o «justo») a lo que sea resultado de una comunicación no distorsionada, al punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere. Esa sustitución equivale a excluir la imagen de una armonía, preestablecida entre el sujeto humano y el objeto de conocimiento, y, por tanto, a la exclusión de la problemática epistemológico-metafísica tradicional.

Habermas está dispuesto a excluir la mayor parte de esa problemática. Pero incluso después de haberlo hecho insiste aún en considerar convergente el proceso de la comunicación no distorsionada, y en concebir esa convergencia como una garantía de la «racionalidad» de tal comunicación. La diferencia residual que mantengo con Habermas estriba en que su universalismo le hace colocar esa convergencia en el lugar de una fundamentación ahistórica, mientras que mi insistencia en la contingencia del lenguaje hace que sospeche de la idea misma de la «validez universal» que se supone que tal convergencia garantiza. Habermas desea preservar la historia tradicional (común a Hegel y a Pierce— de un acercamiento asintótico a *foci imaginarii*. Yo deseo reemplazar esa historia por una historia de la creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal. Deseo ver que se llega libremente al acuerdo como acuerdo acerca del modo de cumplir propósitos comunes (por ejemplo, la predicción y el control de la conducta de los átomos o de las personas, la igualación de las posibilidades de vida, la disminución de la crueldad), pero deseo ver esos propósitos comunes sobre el trasfondo de una creciente percepción de la radical diversidad de los propósitos privados, del carácter radicalmente poético de las vidas individuales, y de la fundamentación meramente poética de la «nosotros-consciencia» que subyace a nuestras instituciones sociales.

Abandonar el universalismo es mi modo de hacer justicia a las tesis de los ironistas de los que Habermas desconfía: Nietzsche, Heidegger, Derrida. Habermas contempla a esos hombres desde el punto de vista de las necesidades públicas. Estoy de acuerdo con Habermas en que como filósofos *públicos* son, en el mejor de los casos, inútiles y, en el peor, peligrosos, pero deseo insistir en el papel que ellos y otros como ellos pueden desempeñar en la adaptación del sentimiento privado de identidad del ironista con sus esperanzas liberales. Todo lo que está en cuestión es, no obstante, la adaptación, no la síntesis. Mi cultura «poetizada» es una cultura que ha renunciado al intento de unificar las formas privadas que uno tiene de tratar con la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos.

Para Habermas, sin embargo, esta compartimentación del yo, esta división del léxico final de uno en dos partes independientes, es en sí misma objetable. Para él, una compartimentación así se asemeja a una concesión al irracionalismo, a un intento de asegurar los derechos de algo «distinto de la razón». No obstante, a mi modo de ver la pretendida oposición entre la razón y lo que es distinto de ella (por ejemplo: las pasiones, la voluntad de poder de Nietzsche, el Ser de Heidegger) es una oposición que se puede abandonar cuando se ha abandonado la noción de que la «razón» designa a un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de «razón comunicativa» que reemplace a la de la «razón centrada en el sujeto». No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador, que desempeñe la función que una vez desempeñó Dios.

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible. Esa narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas. Ese desplazamiento de la epistemología a la política, de una explicación de la relación entre la «razón» y la realidad a una explicación del modo en que la libertad política ha modificado nuestra percepción de aquello para lo que la indagación humana es apta, es un desplazamiento que Dewey estaba dispuesto a efectuar, pero ante el que Habermas vacila. Habermas desea insistir aún en que «el momento trascendente de la validez *universal* hace pedazos a todo provincialismo, [...] la validez reclamada se distingue de la circulación social de una práctica establecida *de facto*, pero aún sirve a ésta como fundamento de un consenso existente». Es precisamente esa afirmación de una validez universal lo que resulta inaceptable debido a lo que he llamado la «contingencia del lenguaje», y la que la cultura poetizada de mi utopía liberal ya no formularía. Una cultura así estaría, en cambio, de acuerdo con Dewey en que «la imaginación es el principal instrumento del bien, [...] el arte es más moral que toda moralidad. Porque esta última es, o tiende a ser, una consagración del *statu quo*. [...] Los profetas morales de la humanidad han sido siempre poetas aun cuando se expresaran en versos libres o en parábolas».[31]

31. John Dewey, *Art as Experience*, Nueva York, Capricorn Books, 1958, pág. 348.

SEGUNDA PARTE

IRONISMO Y TEORIA

CAPÍTULO 4

IRONIA PRIVADA Y ESPERANZA LIBERAL

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son ésas las palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el «léxico último» de una persona.

Es «último» en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza. Una pequeña porción de un léxico último está compuesta por términos sutiles, flexibles y ubicuos tales como «verdadero», «bueno», «correcto» y «bello». La porción más amplia comprende términos más amplios, más rígidos y más limitados; por ejemplo: «Cristo», «Inglaterra», «pautas profesionales», «decencia», «cortesía», «la Revolución», «la Iglesia», «progresivo», «riguroso», «creativo». Los términos más limitados hacen la mayor parte del trabajo.

Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo.

Llamo «ironistas» a las personas de esa especie porque el hecho de

que adviertan que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o como mala redescribiéndola, y renuncien al intento de formular criterios para elegir entre léxicos últimos, las sitúa en la posición que Sartre llamó «metaestable»: nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo. Tales personas son naturalmente afectas a la línea de pensamiento desarrollada en los dos primeros capítulos de este libro. Si también son liberales —personas para las cuales (para utilizar la definición de Judith Shklar) «la crueldad es la peor cosa que pueden hacer»— serán naturalmente afectas a las opiniones presentadas en el tercer capítulo.

Lo opuesto a la ironía es el sentido común. Pues éste es el lema de los que inconscientemente describen todas las cosas importantes en términos de léxico último al que ellos y los que los rodean están acostumbrados. Tener sentido común es dar por sentado que las afirmaciones formuladas en ese léxico último bastan para describir y para juzgar las creencias, las acciones y las vidas de quienes emplean léxicos últimos alternativos. Las personas que se enorgullecen del sentido común encontrarán desastrosa la línea de pensamiento desarrollada en la Primera Parte.

Cuando se pone en tela de juicio el sentido común, sus partidarios responden en primer lugar generalizando y haciendo explícitas las reglas del juego del lenguaje que están acostumbrados a jugar (tal como hicieron algunos de los sofistas griegos y como hace Aristóteles en sus escritos éticos). Pero si ninguna trivialidad formulada en el viejo lenguaje basta para hacer frente al desafío argumentativo, la necesidad de una réplica da lugar a una disposición a ir más allá de las trivialidades. En ese punto el diálogo puede avanzar socráticamente. La pregunta, «¿Qué es *x*?» se plantea ahora en forma tal que no es posible responderla simplemente exhibiendo casos paradigmáticos de *x*-dad. Se puede entonces requerir una definición, una esencia.

Formular una exigencia socrática semejante no es aún, por supuesto, convertirse en un ironista en el sentido en que estoy empleando este término. Es sólo convertirse en un «metafísico» en el sentido de este término que adapta el que tiene de Heidegger. En ese sentido, el metafísico es una persona que considera la pregunta «¿Cuál es la naturaleza intrínseca de, por ejemplo, la justicia, la ciencia, el conocimiento, el Ser, la fe, la moralidad, la filosofía?» de forma literal. Supone que la presencia de un término en su propio léxico último asegura que ese término remite a algo que *tiene* una esencia real. El metafísico está aún adherido al sentido común en cuanto no pone en tela de juicio las trivialidades encerradas en el empleo de determinado léxico último, y en particular la trivialidad que dice que hay una realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias. No redescribe en realidad, sino que, más bien, analiza las viejas descripciones con la ayuda de otras viejas descripciones.

El ironista, en cambio, es nominalista e historicista. Piensa que nada

tiene una naturaleza intrínseca, una esencia real. Piensa, pues, que la ocurrencia de un término como «justo», «científico», o «racional» en el léxico último del presente no es razón para pensar que la investigación socrática de la esencia de la justicia, de la de la ciencia, o de la de la racionalidad, le llevará a uno mucho más allá de los juegos del lenguaje de su propia época. El ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado. Le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano al darle un lenguaje pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie errónea de ser humano. Pero no puede presentar un criterio para determinar lo incorrecto. Por eso, cuanto más se ve conducido a expresar su situación en términos filosóficos, tanto más se hace presente a sí mismo su desasosiego mediante el uso constante de términos como «*Weltanschauung*», «perspectiva», «dialética», «marco conceptual», «época histórica», «juego del lenguaje», «redescripción», «léxico» e «ironía».

El metafísico responde a esa forma de hablar llamándola «relativista» e insistiendo en que lo que importa no es qué lenguaje se emplea sino cuál es *verdadero*. Los metafísicos piensan que los seres humanos desean por naturaleza conocer. Piensan eso porque el léxico que han heredado les proporciona una imagen del conocimiento como una relación entre los seres humanos y la «realidad», y la idea de que tenemos la necesidad y el deber de entrar en esa relación. Ella también nos dice que la «realidad», si se la interroga adecuadamente, nos ayudará a determinar cómo debe ser nuestro léxico último. Los metafísicos creen, pues, que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas. No creen que sea posible hacer que una cosa aparezca como buena o mala redescribiéndola, o, si lo creen, lamentan ese hecho y se aferran a la idea de que la realidad nos ayudará a resistir a tales seducciones.

En cambio, los ironistas no conciben que la búsqueda de un léxico último consista (siquiera en parte) en una forma de alcanzar algo distinto de ese léxico. No consideran que la cuestión central del pensamiento discursivo sea la de *conocer* en cualquiera de los sentidos de este término que puedan ser explicados mediante nociones como «realidad», «esencia real», «punto de vista objetivo» y la «correspondencia entre lenguaje y realidad». No piensan que la cuestión central sea la de hallar un léxico que represente exactamente nada, la de descubrir ningún medio transparente. Para los ironistas, «léxico último» no significa «el único que aquieta todas las dudas» o «el único que satisface nuestros criterios para establecer lo que es último, adecuado u óptimo». No piensan que reflexionar consista en regirse por criterios. Los criterios, a su modo de ver, no son nada más que las trivialidades por las que se definen contextualmente los términos de un léxico último actualmente en uso. Los ironistas están de acuerdo con Davidson en cuanto a nuestra incapacidad de salirnos del lenguaje a fin de compararlo con alguna otra cosa, y con Heidegger en cuanto a la contingencia y la historicidad de ese lenguaje.

Esa diferencia da lugar a una diferencia en sus actitudes respecto de los libros. Los metafísicos piensan que las bibliotecas están divididas según disciplinas, en correspondencia con los diferentes objetos de conocimiento. Los ironistas las consideran divididas según tradiciones, cada uno de cuyos miembros en parte adopta y en parte modifica el léxico de los escritores que ha leído. Los ironistas consideran los escritos de todas las personas con dotes poéticas, de todas las cabezas originales que han tenido talento para la redescripción —Pitágoras, Platón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud— como molienda que ha de ser sometida al mismo molino dialéctico. Los metafísicos, en cambio, desean establecer primero claramente cuáles de esos hombres fueron poetas, cuáles filósofos y cuáles científicos. Piensan que es esencial precisar los géneros; ordenar los textos según un conjunto de casilleros previamente determinados, una parrilla que, no importa qué más haga, permitirá al menos distinguir claramente entre las pretensiones de conocimiento y otros reclamos que se dirijan a nuestra atención. El ironista, en cambio, querrá evitar asar los libros que lee mediante el uso de cualquier parrilla semejante (aunque, con irónica resignación, advierte que difícilmente puede dejar de hacerlo).

Para el metafísico, la «filosofía», definida por referencia a la secuencia canónica Platón-Kant, es el intento de alcanzar el conocimiento acerca de ciertas cosas: cosas sumamente generales e importantes. Para el ironista, la «filosofía», definida de ese modo, es el intento de aplicar y de desarrollar un determinado léxico último previamente escogido: un léxico que gira en torno a la distinción entre apariencia y realidad. El punto en disputa entre ellos se refiere, una vez más, a la contingencia de nuestro lenguaje; a si lo que el sentido común de nuestro tiempo comparte con Platón y Kant constituye una velada sugerencia de cómo es el mundo, o si es sólo el rasgo característico del discurso de personas que viven en determinado fragmento espaciotemporal. El metafísico supone que nuestra tradición no puede plantear problemas que no pueda resolver; que el léxico que el ironista teme que sea meramente «griego», «occidental» o «burgués», es un instrumento que nos pondrá en condiciones de llegar a algo universal. El metafísico está de acuerdo con la teoría platónica de la reminiscencia en la forma en que esa teoría fue reafirmada por Kierkegaard, a saber, que tenemos la verdad dentro de nosotros, que poseemos criterios constitutivos que nos permiten reconocer el léxico último correcto cuando lo escuchamos. El valor en efectivo de esa teoría es que nuestros léxicos últimos contemporáneos están lo bastante cerca del correcto para permitir que converjamos en él; para formular premisas a partir de las cuales se pueda llegar a las conclusiones correctas. El metafísico piensa que, aunque podamos no tener todas las respuestas, hemos alcanzado ya los criterios para identificar las respuestas correctas. Piensa, pues, que «correcto» no quiere decir meramente «apropiado para aquellos que hablan como nosotros» sino que tiene un sentimiento más fuerte: el de «captar una esencia real».

Para el ironista, las búsquedas de léxicos últimos no están destinadas

a convergir. Para él, proposiciones como «Todos los hombres desean por naturaleza conocer» o «La verdad es independiente de la mente del hombre», son simplemente trivialidades utilizadas para inculcar los léxicos últimos locales, el sentido común de Occidente. Es un ironista exactamente en la medida en que su propio léxico final no contiene tales nociones. Su descripción de lo que está haciendo al procurar un léxico último mejor que el que utiliza habitualmente, está dominada por metáforas del hacer más que del descubrir, de la diversificación y de la originalidad antes que de la convergencia con lo que ya estaba presente. Concibe los léxicos últimos como logros poéticos antes que como frutos de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados.

Como el metafísico cree que disponemos ya de gran parte del léxico último correcto y nos falta sólo pensar en detalle sus implicaciones, piensa que la investigación filosófica es cosa de observar las relaciones existentes entre las diversas trivialidades que proporcionan las definiciones de los términos de su léxico. Piensa por tanto que el refinamiento o la aclaración del uso de esos términos es cuestión de entretejer esas trivialidades (o, como el metafísico preferiría decir, de esas intuiciones) en un sistema claro. Esto tiene dos consecuencias. Primero: los metafísicos tienden a concentrarse en los elementos más sutiles, más flexibles y más ubicuos de su léxico: palabras como «verdad», «bien», «persona» y «objeto». Pues cuanto más sutil es el término, mayor será el número de las trivialidades en las que se emplee. Segundo: piensan que el paradigma de la investigación filosófica es el argumento lógico; esto es, la comprobación de las relaciones de inferencia entre proposiciones antes que la comparación y el contraste de léxicos.

La estrategia típica del metafísico es la de discernir las contradicciones entre dos trivialidades, entre dos proposiciones intuitivamente aceptables, y proponer entonces una distinción que resuelva la contradicción. Los metafísicos proceden entonces a insertar esa distinción dentro de una red de distinciones asociadas —una teoría filosófica— que conserve algo de la tensión de la distinción inicial. Ese modo de construir una teoría coincide con el método empleado por los jueces para dirimir casos difíciles o por los teólogos para interpretar textos difíciles. Esa actividad constituye el paradigma de la racionalidad del metafísico. Concibe las teorías filosóficas como convergentes: series de descubrimientos acerca de la naturaleza de cosas tales como la verdad y la persona que se aproximan cada vez más al modo como esas cosas son realmente, y acercan cada vez más a la cultura como un todo a una representación precisa de la realidad.

El ironista, sin embargo, ve la secuencia de tales teorías —tal entretejimiento de pautas de nuevas distinciones— como sustituciones graduales, tácitas, de un viejo léxico por uno nuevo. Llama «trivialidades» a lo que el metafísico llama «intuiciones». Está inclinado a decir que cuando renunciamos a una vieja trivialidad (por ejemplo: «El número de especies biológicas es fijo» o «Los seres humanos difieren de los animales por poseer en sí chispas de lo divino» o «Los negros no tienen derechos que los blancos deban respetar»), hemos hecho un cambio, y no descubierto

un hecho. El ironista, al observar la secuencia de los «grandes filósofos» y la interacción entre su pensamiento y su marco social, ve una serie de cambios verificados en las prácticas lingüísticas y en otras prácticas de los europeos. Mientras que el metafísico considera a los europeos modernos como particularmente idóneos para el descubrimiento de cómo son las cosas, el ironista los considera particularmente rápidos en el cambio de la imagen que tienen de sí mismos, en la recreación de sí mismos.

El metafísico piensa que existe un abrumador deber intelectual de presentar argumentos para sostener las opiniones polémicas que uno tiene, argumentos que partirán de premisas relativamente fuera de discusión. El ironista piensa que tales argumentos —los argumentos lógicos— están perfectamente bien para sus propósitos y son útiles como artificios para la exposición, pero que en última instancia no son sino formas de hacer que las personas modifiquen sus prácticas sin admitir que lo han hecho. La forma de argumentación preferida del ironista es dialéctica en el sentido de que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición. Su método es la redescripción y no la inferencia. Los ironistas se especializan en redescribir grupos de objetos o de acontecimientos en una jerga formada en parte por neologismos, con la esperanza de incitar a la gente a que adopte y extienda esa jerga. Un ironista piensa que cuando haya dejado de utilizar las viejas palabras con un nuevo sentido —y, por supuesto, cuando haya dejado de introducir palabras enteramente nuevas— la gente ya no planteará preguntas formuladas con los viejos términos. Así pues, el ironista piensa que la lógica mantiene una relación auxiliar con la dialéctica, mientras que el metafísico piensa que la dialéctica es una especie de retórica, la cual es a su vez un falso sustituto de la lógica.

He definido «dialéctica» como un intento de enfrentar léxicos entre sí y no meramente de inferir proposiciones unas de otras; la he definido, pues, como la sustitución parcial de la inferencia por la redescripción. He utilizado el término de Hegel porque pienso que la *Fenomenología* de Hegel es tanto el comienzo del fin de la tradición platónico-kantiana como el paradigma de la capacidad del ironista de explotar las posibilidades de una redescripción abundante. Según esta forma de ver, el llamado método dialéctico de Hegel no es un procedimiento argumentativo o una forma de unir sujeto y objeto, sino simplemente una técnica literaria: la técnica de producir cambios sorpresivos de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra.

En lugar de conservar las viejas trivialidades y elaborar distinciones que ayuden a darles coherencia, Hegel modifica constantemente el léxico en el cual se han formado las viejas trivialidades; en lugar de construir teorías filosóficas y de argumentar en su favor, elude la argumentación cambiando constantemente de léxico y cambiando con ello de tema. En la práctica, aunque no en la teoría, eliminó la idea de llegar a la verdad en favor de la idea de hacer cosas nuevas. La crítica que hace a sus predecesores no es que sus proposiciones fuesen falsas, sino que sus lenguajes

eran obsoletos. Al inventar esa forma de crítica, el joven Hegel se zafó de la secuencia Platón-Kant e inició una tradición de filosofía ironista que se continúa en Nietzsche, Heidegger y Derrida. Estos son los filósofos que definen sus logros por su relación con los predecesores antes que por su relación con la verdad.

Una expresión más actualizada para designar lo que he estado llamando «dialéctica» sería «crítica literaria». En la época de Hegel era aún posible pensar que las obras de teatro, los poemas y las novelas daban vida a algo ya conocido; que la literatura estaba al servicio del conocimiento, la belleza al servicio de la verdad. El Hegel más tardío concibió la filosofía como una disciplina que, por poseer un carácter cognoscitivo del que el arte carecía, estaba por encima de éste. Pensaba, en realidad, que esa disciplina, al haber alcanzado la madurez en la forma de su propio idealismo absoluto, podía convertir el arte en una cosa tan obsoleta como había vuelto a la religión, y que así ocurriría. Pero, en forma bastante irónica y dialéctica, lo que Hegel en realidad hizo al fundar una tradición ironista dentro de la filosofía, fue contribuir a quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico. Favoreció su transformación en un género literario.[1] La práctica del primer Hegel socavó la posibilidad del tipo de convergencia con la verdad acerca de la cual teorizó el último Hegel. Los grandes comentadores del Hegel más tardío son escritores como Heine y Kierkegaard, hombres que trataban a Hegel en la forma en que ahora tratamos a Blake, Freud, D. H. Lawrence u Orwell.

Nosotros, los ironistas, tratamos a esos autores no como canales anónimos que conducen hacia la verdad sino como abreviaturas de determinado léxico último y de las formas de creencias y de deseos típicos de sus usuarios. El Hegel más tardío se convirtió en el nombre de un léxico así, y Kierkegaard y Nietzsche se han convertido en nombres de otros tantos. Si se nos dice que las vidas que realmente vivieron esos hombres tenían poco que ver con los libros y con la terminología que atrajeron nuestra atención hacia ellos, lo hacemos a un lado. Tratamos los nombres de hombres así como los nombres de los héroes de sus propios libros. No nos molestamos en distinguir a Swift de la *saeva indignatio*, a Hegel del *Geist*, a Nietzsche de Zaratustra, a Marcel Proust del narrador Marcel o a Trilling de *The Liberal Imagination*. No nos inquieta si esos escritores lograron vivir de acuerdo con la imagen que cada uno de ellos tenía de sí mismo.[2] Lo que deseamos saber es si hemos de adoptar aquella imagen de

1. Desde este punto de vista, tanto la filosofía analítica como la fenomenología constituyen distintos retrocesos a una forma de pensamiento prehegeliana y más o menos kantiana; representan intentos de preservar lo que he estado llamando «metafísica» convirtiéndola en el estudio de las «condiciones de posibilidad» de un medio (la consciencia, el lenguaje).

2. Véase: Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, pág. 234, donde el autor dice no ocuparse del «mísero hombrecito que escribió [las obras de Nietzsche]». Le interesa en cambio (pág. 8) «el esfuerzo [de Nietzsche] por crear una obra de arte a partir de sí mismo, personaje literario que es también un filósofo: [y que es también] un esfuerzo dirigido a ofrecer una visión positiva sin recaer en la tradición dogmática». De acuerdo con la concepción que estoy sugiriendo, Nietzsche puede haber sido el primer filósofo que hizo conscientemente lo que Hegel había hecho inconscientemente.

esos hombres. Iniciamos la respuesta a esa pregunta experimentando con los léxicos que esos hombres elaboraron. Nos redescribimos a nosotros mismos, redescribimos nuestra situación, nuestro pasado, en esos términos, y comparamos los resultados con redescripciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros, los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa redescripción continua, el mejor yo que podamos.

Tal comparación, ese hacer que figuras jueguen unas contra otras, es la principal de las actividades que engloba el término «crítica literaria». Los críticos influyentes, los que proponen nuevos cánones —hombres como Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom— no se dedican a explicar el verdadero significado de los libros ni a estimar una cosa llamada su «mérito literario». Más bien dedican su tiempo a situar libros en el contexto de otros libros, figuras en el contexto de otras figuras. Ese situar se realiza en la misma forma en que colocamos a un nuevo amigo o a un nuevo enemigo en el contexto de nuestros antiguos amigos o antiguos enemigos. Mientras lo hacemos, revisamos nuestras opiniones tanto acerca de los antiguos como acerca de los nuevos. Al mismo tiempo revisamos nuestra propia identidad moral revisando nuestro propio léxico último. La crítica literaria desempeña, para los ironistas, el mismo papel que se supone que, para los metafísicos, desempeña la búsqueda de principios morales universales.

Para nosotros, los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescripción salvo una re-re-redescripción. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar a ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados. Por eso nuestras dudas acerca de nuestros caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas o mitigadas mediante la ampliación de nuestras relaciones. La mejor manera de hacerlo es la de leer libros, por lo cual los ironistas pasan la mayor parte de su tiempo prestando más atención a los libros que a personas reales. Los ironistas temen quedar atascados en el léxico en que fueron educados si sólo conocen a gente del vecindario, de manera que intentan trabar conocimiento con personas desconocidas (Alcibíades, Julien Sorel), familias desconocidas (los Karamazov, los Casaubon) y comunidades desconocidas (los caballeros teutónicos, los Nuer, los mandarines del Sung).

Los ironistas leen a los críticos literarios y los toman como informantes morales, sencillamente porque tales críticos tienen una gama de relaciones excepcionalmente amplia. Son informantes morales no porque tengan un acceso especial a la verdad moral, sino porque han estado por todas partes. Han leído más libros, y por eso se hallan en mejores condiciones para no ser atrapados por el léxico de un solo libro. Los ironistas

tienen, en especial, la esperanza de que los críticos les ayuden a realizar esa forma de hazaña dialéctica en la que Hegel era tan competente. Esto es, tienen la esperanza de que los críticos les ayuden a seguir admirando libros que son *prima facie* opuestos llevando a cabo algún tipo de síntesis. Quisiéramos ser capaces de admirar tanto a Blake como a Arnold, tanto a Nietzsche como a Mill, tanto a Marx como a Baudelaire, tanto a Trotsky como a Eliot, tanto a Nabokov como a Orwell. Esperamos, pues, que algunos críticos nos muestren de qué modo pueden unirse los libros de esos hombres para formar un bello mosaico. Esperamos que los críticos puedan redescribir a esos hombres de manera que amplíen el canon, y nos den un conjunto de textos clásicos tan rico y variado como sea posible. Para el ironista esa tarea de ampliación del canon ocupa el lugar del intento de los filósofos morales de poner en equilibrio las intuiciones comúnmente aceptadas acerca de casos morales con los principios morales generales comúnmente aceptados.[3]

Es un hecho conocido que la expresión «crítica literaria» se ha extendido cada vez más en el curso de este siglo. Originariamente aludía a la comparación y la evaluación de piezas teatrales, poemas y novelas, acaso con una consideración ocasional de las artes visuales. Después se amplió hasta abarcar la crítica del pasado (por ejemplo, la prosa de Dryden, de Shelley, de Arnold y de Eliot, y también su obra en verso). Entonces, muy rápidamente, se extendió a los libros que habían provisto de su léxico crítico a los críticos del pasado y proveían del suyo a los críticos de entonces. Ello supuso su extensión a la teología, a la filosofía, a la teoría social, a los programas de reforma política y a los manifiestos revolucionarios. Dicho brevemente: supuso extenderlo a todo libro que pudiese proporcionar elementos posibles al léxico último de una persona.

Habiéndose extendido tanto el campo de la crítica literaria, resulta, por cierto, cada vez menos propio llamarla crítica *literaria*. Pero la denominación se ha mantenido por accidentales razones históricas, que se relacionan con el modo en que los intelectuales obtienen trabajo en las universidades, simulando dedicarse a especialidades académicas. Así, en lugar de reemplazar «crítica literaria» por algo más o menos como «crítica cultural», hemos ampliado el ámbito de aplicación de la palabra «literatura» para abarcar todo lo que la crítica literaria critica. En lo que T. J. Clarke ha denominado la cultura troskista-eliotista» de Nueva York en las décadas de 1930 y 1940 se esperaba que un crítico literario hubiese leído tanto *La Revolución traicionada* y *La interpretación de los sueños*,

3. Tomo en este punto la noción de «equilibrio reflexivo» propuesta por Rawls. Podría decirse que la crítica literaria intenta obtener un equilibrio semejante entre los nombres propios de los escritores antes que entre proposiciones. Una de las maneras más sencillas de expresar la diferencia existente entre la filosofía «analítica» y la «continental» consiste en decir que la primera comercia con proposiciones y la segunda con nombres propios. Cuando la filosofía continental hizo su aparición en los Departamentos de Literatura anglosajones bajo la forma de «teoría literaria», ello no constituyó el descubrimiento de un método nuevo o de un enfoque nuevo, sino sencillamente el añadido de otros nombres (los nombres de filósofos) a la gama de nombres entre los cuales se procuraba un equilibrio.

como *The Wasteland, Man's Hope* y *An American Tragedy*. En la actual cultura orwelliano-bloomiana se espera que haya leído tanto *El archipiélago Gulag*, las *Investigaciones filosóficas* y *El orden de las cosas* como *Lolita* y *The Book of Laughter and Forgetting*. La palabra «literatura» comprende ahora más o menos toda especie de libros que sea concebible tengan relevancia moral; que sea concebible, puedan modificar la percepción que se tiene de lo que es posible e importante. La aplicación de aquel término nada tiene que ver con la presencia de «cualidades literarias» en un libro. Lo que ahora se espera es que el crítico, más que descubrir y hacer ver esas cualidades, facilite la reflexión moral sugiriendo revisiones en el canon de modelos y de informantes morales, y sugiriendo formas de allanar las tensiones dentro de ese canon, o, si es necesario, de suscitarlas.

El ascenso de la crítica literaria a un lugar de preminencia en la cultura superior de las democracias; su asunción gradual y sólo medio consciente del papel cultural que en su momento reclamaron para sí (sucesivamente) la religión, la ciencia y la filosofía, ha sido paralelo al ascenso de la proporción de ironistas frente a los metafísicos entre los intelectuales. Ello ha ensanchado la brecha existente entre los intelectuales y el público. Pues la metafísica está inserta en la retórica pública de las sociedades liberales modernas. Se distingue así entre lo moral y lo «meramente» estético: una distinción utilizada a menudo para relegar a la «literatura» a un lugar secundario dentro de la cultura y sugerir que las novelas y los poemas son irrelevantes para la reflexión moral. En líneas generales, la retórica de esas sociedades, da por supuestas la mayor parte de las oposiciones de las que he sostenido (al comienzo del capítulo tercero) se han convertido en impedimentos para la cultura del liberalismo.

Esta situación ha conducido a la formulación de acusaciones de «irresponsabilidad» contra los intelectuales ironistas. Algunas de esas acusaciones proceden de personas ignorantes que no han leído los libros contra los cuales previenen a los demás y que no hacen sino defender instintivamente sus propios papeles tradicionales. Los ignorantes incluyen a los fundamentalistas religiosos, a los científicos que se ofenden ante la sugerencia de que el ser «científico» no es la virtud intelectual más elevada, y a filósofos para los que es un artículo de fe el que la racionalidad requiere el despliegue de principios morales generales como los afirmados por Kant y por Mill. Pero formulan la misma acusación escritores que saben de qué están hablando y cuyas opiniones merecen respeto. Como ya lo he señalado, el más importante de esos escritores es Habermas, quien ha entablado una polémica prolongada, pormenorizada y cuidadosamente argumentada contra los críticos de la Ilustración (por ejemplo, Adorno y Foucault), que parecen volverles la espalda a las esperanzas sociales de las sociedades liberales. En opinión de Habermas, Hegel (y Marx) escogieron una orientación errónea al suscribir una filosofía de la «subjetividad» —de la autorreflexión— en lugar de intentar desarrollar una filosofía de la comunicación intersubjetiva.

Como he dicho en el capítulo tercero, me propongo defender el ironis-

mo, y la costumbre de considerar a la crítica literaria como la disciplina intelectual hegemónica, contra polémicas como las de Habermas. Mi defensa se basa en el establecimiento de una firme distinción entre lo privado y lo público. Mientras que Habermas ve la línea de pensamiento ironista que se extiende desde Hegel, pasando por Foucault y Derrida, como destructora de la esperanza social, yo considero esa línea de pensamiento ampliamente irrelevante para la vida pública y para las cuestiones políticas. Teóricos ironistas como Hegel, Nietzsche, Derrida y Foucault me parecen valiosísimos en su intento de formar una autoimagen privada, pero sumamente inútiles cuando se pasa a la política. Habermas supone que la tarea de la filosofía es la de proporcionar un elemento de aglutinación social que reemplace a la creencia religiosa, y ve en el discurso de la Ilustración acerca de la «universalidad» y la «racionalidad» el mejor candidato para constituir ese elemento de aglutinación. Considera, por tanto, que esa forma de crítica de la Ilustración, y de la idea de racionalidad, es un factor de disolución de los lazos que unen entre sí a los miembros de las sociedades liberales. Piensa que el contextualismo y el perspectivismo por el que en los capítulos anteriores he elogiado a Nietzsche, es irresponsable subjetivismo.

Habermas comparte con los marxistas, y con muchos de aquellos a los que él critica, la suposición de que el verdadero significado de una concepción filosófica consiste en sus implicaciones políticas, y que el marco último de referencia para juzgar a un escritor filosófico, en tanto opuesto al meramente «literario», es un marco político. Para la tradición dentro de la cual Habermas se desenvuelve, el que la filosofía política sea fundamental para la filosofía es una cosa tan obvia como para la tradición analítica el carácter central de la filosofía del lenguaje. Pero, como he señalado en el capítulo tercero, sería mejor evitar concebir la filosofía como una «disciplina» que tiene «problemas centrales» o una función social. Sería mejor, también, evitar la idea de que la reflexión filosófica tiene un punto de partida natural; que según cierto orden natural de justificación, una de sus secciones es anterior a las otras. Pues, de acuerdo con la concepción ironista que he estado presentando, no hay una cosa tal como un orden «natural» de justificación de las creencias o de los deseos. Ni hay mayor ocasión para utilizar las distinciones entre lógica y retórica, o entre filosofía y literatura, o entre métodos racionales y no racionales para modificar las opiniones de los demás.[4] Si no hay un centro del yo, entonces sólo hay diferentes maneras de insertar nuevas creencias y deseos posibles en una trama ya existente de creencia y de deseo. La única distinción

4. Cuando esos tejidos de creencia y de deseo son en buena medida los mismos en gran número de personas, pasa a ser útil hablar de una «apelación a la razón» o a «la lógica», pues ello sencillamente significa la apelación a un fundamento común, ampliamente compartido, evocando en los otros proposiciones que forman parte de ese fundamento. Dicho más en general, todas las distinciones metafísicas tradicionales pueden adquirir un respetable sentido ironista socializándolas, tratándolas como distinciones entre conjuntos de prácticas de existencia contingente, o de estrategias empleadas en el seno de tales prácticas, antes que como diferencias entre especies naturales.

política importante en el área es la distinción entre el uso de la fuerza y el uso de la persuasión.

Habermas, y otros metafísicos que desconfían de una concepción meramente «literaria» de la filosofía, piensan que las libertades políticas liberales requieren cierto consenso acerca de lo que es universalmente humano. Nosotros, los ironistas que también somos liberales, pensamos que esas libertades no requieren ningún consenso acerca de ningún tema más fundamental que el de su propia deseabilidad. Desde nuestra perspectiva, lo único que importa para la política liberal es la convicción ampliamente compartida de que, como he dicho en el capítulo tercero, llamaremos «verdadero» o «bueno» a todo lo que resulte de la libre discusión; de que si cuidamos de la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos.

Libre «discusión» no quiere decir aquí «libre de ideología», sino que simplemente alude a la discusión que tiene lugar cuando la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común y la paz y la prosperidad han hecho posible que se disponga de tiempo necesario para prestar atención a muchísimas personas diferentes y para pensar acerca de lo que éstas dicen. Comparto con Habermas la tesis, emparentada con Peirce de que la única fundamentación general del criterio de verdad que podemos hacer es la que se refiere a una «comunicación sin distorsiones»,[5] pero pienso que no es mucho lo que puede decirse acerca de la comunicación que deba considerarse «sin distorsiones», salvo que es «aquella que se logra cuando se tienen instituciones políticas democráticas y las condiciones para hacer que esas instituciones funcionen».[6]

El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal descrita en el capítulo anterior consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esa meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las «libertades burguesas» clásicas. Esa convicción no se basaría en concepción alguna acerca de determinados fines humanos universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad, el Bien del Hombre, o acerca de alguna otra cosa. Sería una convicción basada en nada más profundo que en los hechos históricos que sugieren que sin la protección de algo como las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serán me-

5. Esto no equivale a decir que «verdadero» pueda definirse como «aquello en lo que se creerá al final de una investigación». Una crítica de esa doctrina de Peirce se hallará en Michael Willams, «Coherence, Justification and Truth», *Review of Metaphysics*, 34, 1980, 234-272, y en la segunda sección de mi «Pragmatism, Davidson and Truth», en Ernest Lepor (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, págs. 333-355.

6. En cambio, Habermas y los que están de acuerdo con él en cuanto a que la *Ideologiekritik* es fundamental para la filosofía, piensan que hay muchísimo por decir. La cuestión depende de si uno considera posible conferirle a la palabra «ideología» un sentido atractivo, haciendo que signifique algo más que «idea mala».

nos capaces de resolver su salvación privada, de crear su autoimagen privada, de volver a urdir sus tejidos de creencia y de deseo a la luz de otras personas o libros nuevos cualesquiera con que se haya llegado a tropezar. En una sociedad ideal así, la discusión de los asuntos públicos girará en torno a 1) cómo equilibrar las necesidades de paz, de bienestar y de libertad cuando las condiciones exigen que una de esas metas sea sacrificada en favor de las otras, y 2) cómo igualar las oportunidades de creación de sí mismo y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen, por propia decisión, esas oportunidades.

La sugerencia de que ése es el único factor de aglutinación social que necesitan las sociedades liberales, está sujeta a dos objeciones principales. La primera es la de que, como cuestión práctica, ese factor de aglutinación no es lo bastante eficaz; que la retórica (predominantemente) metafísica de la vida pública en las democracias es esencial para que prosigan las instituciones libres. La segunda es la de que es psicológicamente imposible ser ironista liberal: ser una persona para la que «la crueldad es la peor cosa que podemos cometer» y no sostener ninguna creencia metafísica acerca de lo que todos los seres humanos tienen en común.

La primera objeción es una predicción acerca de lo que ocurriría si en nuestra retórica pública el ironismo reemplazara a la metafísica. La segunda equivale a la sugerencia de que la escisión entre lo privado y lo público que estoy defendiendo no será viable: que nadie se dividiría a sí mismo en un creador privado de sí mismo y en un liberal público; que una misma persona no puede ser, alternativamente, Nietzsche y Mill.

Me propongo eliminar la primera de esas objeciones muy rápidamente para centrarme en la segunda. La primera equivale a la predicción de que el predominio irrestricto de las nociones del ironismo entre el público, la adopción de concepciones antimetafísicas, antiesencialistas, acerca de la naturaleza de la moralidad, de la racionalidad y de los seres humanos, debilitaría y disolvería las sociedades liberales. Es posible que esa predicción sea correcta, pero existe al menos una buena razón para pensar que es falsa. Se trata de la analogía con el declinar de la fe religiosa. Ese declinar, y en especial el declinar de la capacidad de la gente para considerar seriamente la idea de una recompensa después de la muerte, no ha debilitado a las sociedades liberales, y en realidad las ha fortalecido. En los siglos XVIII y XIX mucha gente predecía lo opuesto. Pensaban que se necesitaba la esperanza en el cielo para proporcionar un factor de entrelazamiento y de aglutinación social; que sería un despropósito, por ejemplo, hacer que ante un tribunal un ateo jurase decir la verdad. Resultó, sin embargo, que la disposición a soportar el sufrimiento en razón de las recompensas futuras podía transferirse de las recompensas individuales a las sociales; de las esperanzas en el paraíso a las esperanzas en los propios nietos.[7]

El que con ese cambio el liberalismo se haya fortalecido se debe a que,

7. Hans Blumenberg considera que esa transferencia fue fundamental para el desarrollo del pensamiento moderno, y ofrece una buena demostración de ello.

mientras que la creencia en una alma inmortal, siguió siendo abofeteada por los descubrimientos científicos y por los intentos de los filósofos de marchar de la mano de la ciencia natural, no es manifiesto que algún cambio en la opinión de los científicos o de los filósofos pueda dañar esa especie de esperanza social que caracteriza a las sociedades liberales modernas: la esperanza de que la vida será eventualmente más libre, menos cruel, dispondrá de más tiempo libre, será más rica en bienes y en experiencias, no sólo para nuestros descendientes sino también para los descendientes de todos. Si se le dice a alguien cuya vida cobra sentido en virtud de esa esperanza, que los filósofos se están volviendo irónicos en lo que se refiere a le esencia real, a la objetividad de la verdad y a la existencia de una naturaleza humana ahistórica, es improbable que ello suscite en él demasiado interés, y más improbable aun que se le produzca un daño. La idea de que las sociedades liberales se mantienen unidas gracias a creencias filosóficas me parece ridícula. Lo que mantiene unidas a las sociedades son los léxicos comunes y las esperanzas comunes. Lo típico es que los léxicos mantengan una relación parasitaria respecto de las esperanzas, en el sentido de que la principal función de los léxicos es la de narrar historias acerca de los resultados futuros que compensarán a los sacrificios presentes.

Las sociedades modernas, cultas, seculares, dependen de la existencia de escenarios *políticos* razonablemente concretos, optimistas y aceptables, por oposición a los escenarios acerca de la redención de ultratumba. Para retener la esperanza social, los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor, y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia se torne realidad. Si últimamente la esperanza social se ha vuelto menos fácil, ello no se debe a que los amanuenses hayan estado cometiendo traición, sino a que, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el curso de los acontecimientos ha hecho que resultase más difícil narrar una historia convincente de ese tipo. El cínico e inexpugnable Imperio Soviético, la cortedad de vista y codicia permanentes de las democracias supervivientes, y la expansión y el hambre de las poblaciones del hemisferio Sur hacen que los problemas que nuestros padres enfrentaron en la década de 1930 —el fascismo y la falta de empleo— parezcan casi manejables. Las personas que intentan poner al día y reescribir el escenario que sus abuelos escribieron hacia finales de siglo, no están teniendo mucho éxito. Los problemas que, según los pensadores sociales de orientación metafísica, se deben a que no logramos encontrar el factor aglutinante teórico correcto —una filosofía que pueda disponer de amplio asentimiento en una sociedad individualista y pluralista— son consecuencia, pienso, de un conjunto de contingencias históricas. Esas contingencias permiten ver fácilmente que los últimos siglos de la historia europea y norteamericana —siglos de esperanza pública y de ironismo privado crecientes— constituyen una isla en el tiempo, una isla rodeada por la miseria, la tiranía y el caos. Como señala Orwell, «los paisajes democráticos parecen terminar en una alambrada de púas».

Volveré a este punto, referente a la pérdida de la esperanza social, en el capítulo octavo, donde trataré de Orwell. Por el momento, simplemente estoy intentando separar la cuestión pública: «¿Es políticamente peligrosa la ausencia de metafísica?», de la cuestión privada: «¿Es el ironismo compatible con un sentimiento de solidaridad humana?» Para hacer tal cosa puede ser útil distinguir el aspecto que el nominalismo y el historicismo ofrecen en el presente en una cultura liberal cuya retórica pública —la retórica con la que el niño es socializado— es aún metafísica, del aspecto que podrían ofrecer en un futuro cuya retórica pública esté tomada de los nominalistas y de los historicistas. Tendemos a suponer que el nominalismo y el historicismo son propiedad exclusiva de los intelectuales, de la cultura superior, y que las masas no pueden estar tan hastiadas de sus propios léxicos últimos. Pero recuérdese que en una época también el ateísmo era propiedad exclusiva de los intelectuales.

En la sociedad liberal ideal, los intelectuales serían de todos modos ironistas aunque los demás no lo fuesen. Estos últimos, los no intelectuales, serían, sin embargo, nominalistas e historicistas por sentido común. Se considerarían, pues, a sí mismos enteramente contingentes, sin experimentar ninguna duda particular acerca del carácter contingente de lo que ellos resultasen ser. No serían librescos ni se dirigirían a los críticos literarios como observadores morales. Pero el sentido común les llevaría a ser no metafísicos, del mismo modo que en las democracias ricas un número creciente de personas han sido no teístas por sentido común. Ya no sentirían necesidad de responder a las preguntas: «*¿Por qué* es usted liberal?» y «¿Por qué *le importa* a usted la humillación de los extranjeros?», tal como el cristiano medio del siglo XVI no sentía necesidad de responder a la pregunta: «¿Por qué es usted cristiano?» o la mayor parte de las personas en la actualidad no sienten la necesidad de responder a la pregunta: «¿Ha logrado usted la salvación?» [8] Una persona así no tendría necesidad de una justificación del sentimiento de la solidaridad humana, porque no se la habría incitado a jugar el juego de lenguaje en el cual se plantea y se logra la justificación de ese género de creencias. La suya es una cultura en la que las dudas acerca de la retórica pública de la cultura no se combaten mediante la demanda socrática de definiciones y principios, sino mediante la demanda deweyana de alternativas y de programas concretos. Hasta donde yo veo, una cultura así podría ser tan crítica de sí misma y tan devota de la igualdad humana como lo es nuestra propia cultura liberal, y aún metafísica, de la actualidad —si no más.

Pero aun cuando tenga razón al pensar que una cultura liberal cuya retórica pública sea nominalista e historicista, es tan posible como deseable, no puedo añadir a ello la afirmación de que podría o debería ser una cultura cuya retórica pública sea *ironista*. No puedo imaginarme una cultura que socialice a sus jóvenes de forma tal que les haga dudar continuamente acerca del propio proceso de socialización de que son objeto. Pare-

8. Nietzsche dice, despectivamente: «La democracia es el cristianismo vuelto natural» (*La Voluntad de Poder*, núm. 215). Al margen del tono despectivo, tenía mucha razón.

ce ser inherente a la ironía el constituir una cuestión privada. De acuerdo con mi definición, el ironista no puede pasarse sin el contraste entre el léxico último que él ha heredado y el que está intentando crear para sí mismo. La ironía, si no es intrínsecamente resentida, es, al menos, reactiva. Los ironistas tienen que tener algo de lo cual dudar, algo de lo cual sentirse alienados.

Esto me lleva a la segunda de las objeciones que he enumerado anteriormente, y, con ello, a la idea de que en el hecho de ser ironista hay algo que le incapacita a uno para ser liberal, y que una simple escisión entre los asuntos privados y los asuntos públicos no es suficiente para superar la tensión.

Es posible hacer que esa afirmación resulte aceptable diciendo que existe, al menos *prima facie*, una tensión entre la idea de que la organización social apunta a la igualdad humana y la idea de que los seres humanos son simplemente léxicos encarnados. La idea de que todos tenemos la insoslayable obligación de hacer decrecer la crueldad, de hacer que los seres humanos sean iguales en cuanto a su susceptibilidad al sufrimiento, parece dar por sentado que hay algo en los seres humanos que exige respeto y protección, con absoluta independencia del lenguaje que hablen. Sugiere que una aptitud no lingüística, la aptitud de experimentar dolor, es lo que importa, y que las diferencias en el léxico son mucho menos importantes.

La metafísica —entendida como búsqueda de teorías que descubran una esencia real— intenta hacer inteligible la afirmación de que los seres humanos son algo más que una trama, carente de centro, de creencias y de deseos. La razón por la que muchas personas piensan que esa afirmación es esencial para el liberalismo, es que si los hombres y las mujeres fueran en realidad nada más que actitudes oracionales —nada más que la presencia o la ausencia de disposiciones dirigidas al uso de oraciones formuladas en algún léxico históricamente condicionado—, entonces no sólo la naturaleza humana, sino también la *solidaridad* humana comenzaría a parecer una idea excéntrica y dudosa. Pues parece imposible la solidaridad con todos los léxicos posibles. Los metafísicos nos dicen que, a no ser que haya una especie de *Ur*-léxico común, no tenemos «razón» para no ser crueles con aquellos cuyo léxico último es muy diferente del nuestro. Una ética universalista parece incompatible con el ironismo sencillamente porque es difícil imaginar la formulación de una ética semejante sin alguna doctrina acerca de la naturaleza del hombre. Semejante apelación a la esencia real es la antítesis del ironismo.

De tal modo, el hecho de que la exigencia clásica de una mayor apertura, de más espacio para la creación de sí mismo, que los ironistas formulan a sus sociedades, se equilibra con el hecho de que esa exigencia parece solicitar meramente una mayor libertad para hablar una especie de metalenguaje teórico irónico que el hombre de la calle no entiende. Es fácil imaginarse a un ironista que quiera perentoriamente más libertad, mayor espacio abierto, para los Baudelaires y los Nabokovs, sin acordar-

se de cosas como las que quería Orwell: por ejemplo, más aire fresco en las minas de carbón o la emancipación de la clase obrera respecto del Partido. Ese sentimiento de que la vinculación entre ironismo y liberalismo es muy floja, y la vinculación entre metafísica y liberalismo muy estrecha, es lo que hace que la gente desconfíe del ironismo en filosofía y del esteticismo en literatura por ser «elitistas».

Esa es la razón por la que escritores como Nabokov, que dicen despreciar «la hojarasca tropical» y apuntar a una «bienaventuranza estética», parecen moralmente dudosos y acaso peligrosos desde el punto de vista político. Con frecuencia Nietzsche y Heidegger son considerados del mismo modo, aun si olvidamos el uso que de ellos hicieron los nazis. En cambio, aun teniendo en cuenta el uso que del marxismo hicieron pandillas de asesinos que se titulaban a sí mismas «gobiernos marxistas», el uso que del cristianismo hizo la Inquisición, y el uso que del utilitarismo hizo Gradgrind, no podemos mencionar el marxismo, el cristianismo o el utilitarismo sin respeto. Porque hubo una época en la que cada uno de ellos sirvió a la libertad humana. No es obvio que el ironismo lo haya hecho jamás.

El ironista es el típico intelectual moderno, y las únicas sociedades que le han otorgado libertad para expresar su alienación son las liberales. Por ello es tentador inferir que los ironistas son naturalmente antiliberales. Muchísimos hombres, desde Julien Benda a C. P. Snow, han considerado que la existencia de una conexión entre ironismo y antiliberalismo era algo casi evidente de por sí. En la actualidad muchas personas dan por sentado que el gusto por la «desconstrucción» —uno de los reclamos usuales de los ironistas— es claro signo de falta de responsabilidad moral. Suponen que la marca distintiva del intelectual moralmente fiable es una suerte de prosa directa, desprendida, transparente; precisamente el tipo de prosa que ningún ironista creador de sí mismo se propone escribir.

Aunque alguna de estas inferencias puede ser engañosa y alguna de esas suposiciones puede ser infundada, no obstante, hay algo de cierto en la sospecha que despierta el ironismo. Según lo he definido, el ironismo resulta de la consciencia del poder de la redescripción. Pero en su mayoría, los seres humanos no desean que se les redescriba. Desean que se les considere en sus propios términos; que se les considere seriamente tal como son y exactamente tal como hablan. El ironista les dice que el lenguaje que hablan es para que lo capten él y los de su especie. Hay algo potencialmente muy cruel en esa afirmación. Porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces.[9] Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño —las cositas en torno de las cuales teje fantasías

9. Véase la discusión de Judith Shklar acerca de la humillación en la pág. 37 de su *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1984, y la discusión de Ellen Scarry acerca del empleo de la humillación por parte de los torturadores, en el capítulo primero de *The Body in Pain*.

que lo hacen un poco distinto de los otros niños— son redescritas como «basura» y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de otro niño, más rico. Probablemente le ocurre algo semejante a una cultura primitiva cuando es conquistada por una cultura más adelantada. Algo parecido les pasa en ocasiones a los no intelectuales en presencia de intelectuales. Todas esas son formas más atenuadas de lo que le ocurrió a Winston Smith cuando fue arrestado: rompieron su pisapapeles y golpearon a Julia en el estómago, iniciando de ese modo el proceso de hacerle describirse en los términos de O'Brien antes que en sus propios términos. El ironista que redescribe, al amenazar el léxico último de uno y, con ello, la capacidad de uno para comprenderse a sí mismo en sus propios términos antes que en los de él, sugiere que el yo y el mundo de uno son fútiles, obsoletos, *inanes*. La redescripción a menudo humilla.

Pero nótese que la redescripción y la posible humillación no se relacionan con el ironismo más estrechamente que con la metafísica. También el metafísico redescribe, aun cuando lo hace en nombre de la razón y no en nombre de la imaginación. La redescripción es un rasgo genérico del intelectual, no una nota específica del ironista. ¿Por qué, pues, suscitan los ironistas un resentimiento *especial*? Hallamos un indicio para dar respuesta a esa pregunta en el hecho de que lo típico es que el metafísico apoye su redescripción en un argumento; o, cuando el ironista redescribe el proceso, el metafísico desprecia esa redescripción bajo el disfraz de un argumento. Pero ello, en sí mismo, no resuelve el problema, porque el argumento, lo mismo que la redescripción, es neutral respecto del liberalismo y el antiliberalismo. Presumiblemente la diferencia importante estriba en que ofrecer un argumento en apoyo de la redescripción que uno presenta equivale a decirle a la audiencia que se la está *educando*, y no meramente reprogramando; que la Verdad ya estaba en ellos y solamente hacía falta sacarla a la luz. La redescripción que se presenta como redescripción que pone al descubierto el verdadero yo del interlocutor o la naturaleza real de un mundo público común que el hablante y el interlocutor comparten, sugiere que la persona a la que se redescribe está recibiendo un poder, y no que su poder ha sido recortado. Esa sugerencia se ve fortalecida si se une a la sugerencia de que esa descripción de sí mismo anterior, falsa, le ha sido impuesta por el mundo, por la carne, por el diablo, por sus maestros o por la represiva sociedad en la que vive. Al que se convierte al cristianismo o al marxismo se le hace sentir que ser redescrito equivale a que su verdadero yo o sus intereses reales han sido puestos al descubierto. Llega a creer que su aceptación de esa redescripción sella una alianza con un poder más grande que cualquiera de aquellos que lo habían oprimido en el pasado.

En pocas palabras: el metafísico piensa que hay una relación entre la redescripción y el poder, y que la redescripción correcta puede hacernos libres. El ironista no ofrece una seguridad semejante. Tiene que decir que nuestras posibilidades de ser libres dependen de contingencias históricas en las que nuestras redescripciones sólo ocasionalmente ejercen una in-

fluencia. No sabe de ningún poder de la misma magnitud que aquel con el que el metafísico afirma tener una relación. Cuando sostiene que su redescripción es mejor, no puede dar al término «mejor» el tranquilizador peso que el metafísico le da al aclarar que quiere decir «en una mejor relación de correspondencia con la realidad».

Extraigo, pues, como conclusión que aquello por lo que el ironista es censurado, no consiste en una propensión a humillar, sino en su incapacidad de otorgar un poder. No hay razones por las que el ironista no pueda ser liberal, pero no puede ser un liberal «progresivo» y «dinámico» en el sentido en el que los metafísicos liberales suelen afirmar que lo son. Porque no puede ofrecer el mismo género de esperanza social que el metafísico ofrece. No puede afirmar que el adoptar la redescripción que él hace de nosotros o de nuestra situación nos volverá más capaces de vencer a las fuerzas que se unen contra nosotros. De acuerdo con su explicación, esa capacidad es cuestión de armas y de fortuna, y no cuestión de tener la verdad de parte de uno, o de haber identificado el «movimiento de la historia».

Hay, por tanto, dos diferencias entre el ironista liberal y el metafísico liberal. La primera atañe a la percepción que ellos tienen de lo que la redescripción puede hacer en favor del liberalismo: la segunda, a la manera como ven la conexión entre la esperanza pública y la ironía privada. La primera diferencia consiste en que el ironista piensa que las *únicas* redescripciones que sirven a los propósitos liberales son aquellas que responden a la pregunta «¿Qué humilla?», mientras que el metafísico desea también responder a la pregunta: «¿Por qué debo evitar la humillación?» El metafísico quiere que nuestro *deseo de ser benévolos* esté apoyado en un argumento, un argumento que involucre poner de relieve una esencia humana común, una esencia que es algo más que el hecho de que todos estemos sujetos a sufrir humillación. El ironista liberal sólo desea que nuestras *posibilidades de ser benévolos*, de evitar la humillación de los otros, se expandan por medio de la redescripción. Piensa que el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación es el *único* vínculo social que se necesita. Mientras que el metafísico considera que el rasgo moralmente relevante de los otros seres humanos reside en su relación con un poder compartido más amplio —la racionalidad, Dios, la verdad o la historia, por ejemplo—, el ironista considera que la definición decisiva de la persona, del sujeto moral, es la de ser «algo que puede ser humillado». Su sentido de la solidaridad humana se basa en el sentimiento de un peligro común, no en la posesión común o en un poder que se comparte.

¿Qué ocurre, entonces, con la observación que antes hice, de que las personas desean que se las describa en sus propios términos? Como he sugerido anteriormente, el ironista liberal enfrenta esa observación diciendo que debemos distinguir entre la redescripción con propósitos privados y la redescripción con propósitos públicos. Para mis propósitos privados puedo redescribir a cualquier persona determinada en términos que nada tengan que ver con el sufrimiento real o posible de esa persona. Mis pro-

pósitos privados, lo mismo que la parte de mi léxico último que no es relevante para mis acciones públicas, no son de la incumbencia de esa persona. Pero en la medida en que soy liberal, la parte de mi léxico último que es relevante para esas acciones, exige de mí que sepa de las diversas formas en que otros seres humanos, sobre los que podría influir, pueden ser humillados. De modo, pues, que el ironista liberal necesita tener tanta familiaridad imaginativa con léxicos últimos alternativos como sea posible, no sólo para su propia edificación, sino a fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos.

El metafísico liberal, en cambio, quiere un léxico último dotado de una estructura interna y orgánica, una estructura que no esté dividida por la mitad por la distinción entre lo público y lo privado, y no sólo un centón. Piensa que el reconocimiento de que todos desean que se les considere en sus propios términos nos impone hallar un mínimo común denominador de esos términos, una descripción única que baste tanto para los propósitos privados como para los públicos, para la definición de sí mismo y para las relaciones que uno mantiene con los otros. Pide, con Sócrates, que el hombre interno y el externo sean uno solo; que la ironía deje de ser necesaria. Es propenso a creer, con Platón, que las partes del alma y las partes del Estado se corresponden, y que la distinción entre lo que en el alma es esencial y accidental nos ayudará a distinguir, en el Estado, la justicia de la injusticia. Tales metáforas expresan la creencia del metafísico liberal de que la retórica pública metafísica del liberalismo debe continuar siendo el elemento central del léxico último del individuo liberal, porque es la sección que expresaría lo que ese individuo comparte con el resto de la humanidad; la porción que hace posible la solidaridad.[10]

Pero esa distinción entre una sección central compartida y obligatoria y una sección periférica, individual y optativa del léxico final de uno, es precisamente la distinción que el ironista se niega a trazar. El piensa que lo que le une con el resto de la especie no es un lenguaje común sino *sólo* el ser susceptible de padecer dolor, y, en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación. De acuerdo con su concepción, la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno —las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último— no será destruido. Para los propósitos públicos no importa si el léxico de cada uno es diferente del de los demás, en la medida en que haya coincidencia suficiente para que cada uno disponga

10. Habermas, por ejemplo, intenta salvar algo del racionalismo de la Ilustración mediante una «teoría discursiva de la verdad» que muestre que «el punto de vista moral» es «universal» y no expresa meramente las intuiciones morales del individuo medio, masculino y de clase media de una sociedad occidental moderna» (Peter Dews [comp.], *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Londres, Verso, 1986). Para el ironista, el hecho de que antes del surgimiento de las modernas sociedades occidentales nunca nadie haya tenido esas intuiciones es enteramente irrelevante para la cuestión de si ha de compartirlas.

de algunas palabras con las cuales expresar que es deseable tomar parte en las fantasías de las otras personas tanto como en las propias. Pero esas palabras en común —palabras como «benevolencia», «decenci. o «dignidad»— no constituyen un léxico que todos los seres humanos puedan alcanzar reflexionando acerca de su propia naturaleza. Tal reflexión no producirá nada, salvo una avivada consciencia de la posibilidad de sufrir. No producirá una *razón para preocuparse* por el sufrimiento. Lo que al ironista liberal le importa no es el descubrimiento de una razón sino asegurarse de que *nota* el sufrimiento cuando se produce. Su esperanza es la de que no se verá limitado por su propio léxico último cuando afronte la posibilidad de humillar a alguien cuyo léxico final es completamente distinto.

Para el ironista liberal, la destreza en la identificación imaginativa realiza la tarea que el metafísico liberal preferiría fuese desempeñada por una motivación específicamente moral: la racionalidad, el amor a Dios o el amor a la verdad. El ironista no estima que su capacidad de considerar, y su deseo de impedir, la humillación real y posible de otros —a pesar de las diferencias de sexo, raza, tribu y léxico último— sean una parte de sí mismo más real, más central o más «esencialmente humana» que cualquier otra. En verdad, los considera como una capacidad y como un deseo que, lo mismo que la capacidad de formular ecuaciones diferenciales, surgen más bien tardíamente en la historia de la humanidad y constituyen aún un fenómeno más bien local. Se asocian primariamente con la Europa y Norteamérica de los últimos trescientos años. No se asocian con poder alguno más vasto que el encarnado en una situación histórica concreta; por ejemplo, el poder de las ricas democracias europeas y norteamericana de difundir sus costumbres en otras partes del mundo; un poder que ciertas contingencias del pasado han ampliado y ciertas contingencias más recientes han hecho decrecer.

Mientras que el metafísico liberal piensa que el buen liberal sabe que determinadas proposiciones decisivas son verdaderas, el ironista liberal piensa que el buen liberal dispone de una especie de talento (Know-how). Mientras que el primero piensa que la cultura superior del liberalismo se centra en la teoría, el segundo piensa que se centra en la literatura (en el sentido más antiguo y estrecho del término: piezas teatrales, poemas y, especialmente, novelas). El primero piensa que la tarea central del intelectual es la de preservar y defender el liberalismo asentándolo sobre ciertas proposiciones verdaderas referentes a amplios temas, pero el segundo piensa que esa tarea es la de incrementar nuestra aptitud para reconocer y describir las diferentes especies de pequeñas cosas en torno de las cuales individuos y comunidades hacen girar sus fantasías y sus vidas. El ironista toma las palabras que son fundamentales para la metafísica y, en particular, para la retórica pública de las democracias liberales, sólo como un texto más, un conjunto más de pequeñas cosas humanas. Su capacidad para comprender en qué consiste el centrar la vida de uno en torno de esas palabras no es distinta de su capacidad para captar en qué consiste hacer girar la vida de uno en torno del amor de Cristo o

del Gran Hermano. Su liberalismo no consiste en su devoción hacia esas palabras en particular, sino en su capacidad para captar la función de muchos conjuntos diferentes de palabras.

Esa distinción nos ayudará a explicar por qué la filosofía ironista no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará. Pero también da cuenta de por qué la «literatura» (en el sentido más antiguo y estrecho), lo mismo que la etnografía y el periodismo, está haciendo muchísimo. Como he dicho anteriormente, el dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean el lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como «la voz del oprimido» o «el lenguaje de las víctimas». El lenguaje que las víctimas una vez usaron, no opera ya, y están sufriendo demasiado para reunir nuevas palabras. Así pues, el trabajo de llevar su situación al lenguaje tendrá que ser hecho, en su lugar, por alguna otra persona. El novelista, el poeta o el periodista liberales con idóneos para eso. El teórico liberal habitualmente no lo es.

La sospecha de que el ironismo en filosofía no ha ayudado al liberalismo tiene buenas razones, pero no porque la filosofía ironista sea intrínsecamente cruel. Se debe a que los liberales han llegado a esperar que la filosofía realizara determinado trabajo —a saber, el de responder a preguntas como: «¿Por qué no ser cruel?», y: «¿Por qué ser benévolo?»— y sienten que toda filosofía que rechace esa misión tiene que ser despiadada. Pero aquella expectativa es resultado de una educación metafísica. Si pudiéramos desembarazarnos de esa expectativa, los liberales no le solicitarían a la filosofía ironista que realizara el trabajo que no puede hacer, y que se define como incapaz de hacer.

En una cultura liberal ironista la asociación establecida por el metafísico entre la teoría y la esperanza social, y entre la literatura y la perfección privada, se invierte. En el seno de una cultura metafísica liberal, las disciplinas a las que se les encomendó la tarea de penetrar más allá de las diversas apariencias privadas para llegar a la realidad común general única —la teología, la ciencia, la filosofía— fueron las únicas de las que se esperó enlazaran a los seres humanos entre sí y ayudasen de ese modo a eliminar la crueldad. En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual aquellas a las que se les asigna ese trabajo. En particular, las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un *Ur*-lenguaje que todos reconoceríamos al escucharlo.

Inversamente, dentro de nuestra cultura, cada vez más ironista, la filosofía ha cobrado más importancia para la prosecución de la perfección privada que para cualquier tarea social. En los dos capítulos siguientes sostendré que los filósofos ironistas son filósofos privados: filósofos com-

prometidos en la intensificación de la ironía del nominalista y del historicista. Su obra se adecua mal a los propósitos públicos, es inútil para los liberales *qua* liberales. En los capítulos séptimo y octavo presentaré ejemplos del modo en que los novelistas pueden hacer algo socialmente útil: ayudados a observar los orígenes de la crueldad en nosotros mismos y, asimismo, a su verificación en áreas en las que no la habíamos advertido.

CREACION DE SI MISMO Y AFILIACION: PROUST, NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Para ilustrar mi tesis de que para nosotros, los ironistas, la teoría se ha transformado en un medio al servicio de la perfección privada, y no al servicio de la solidaridad humana, examinaré algunos paradigmas de la teoría ironista: el joven Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida. Emplearé la palabra «teórico» en lugar de «filósofo» dado que, por su etimología, el término «teoría» me ofrece las connotaciones que deseo y carece de algunas que no deseo. Los autores que examinaré no piensan que exista cosa alguna llamada «sabiduría», tomado este término en cualquiera de los sentidos que Platón podría haber aceptado. Por tanto, la expresión «amante de la sabiduría» parece inapropiada. En cambio, la palabra «*theoría*» sugiere el acto de observar una amplia porción de tierra desde una distancia considerable, y es precisamente eso lo que hacen los autores que me propongo examinar. Su especialidad es la de tomar distancias respecto de lo que Heidegger llamó la «tradición de la metafísica occidental» —y yo he llamado «el canon Platón-Kant»—, y tener de ella una amplia vista.

Los componentes de ese canon —las obras de los grandes metafísicos— son los intentos clásicos de ver todas las cosas desde un punto de vista único y considerarlas como un todo. El metafísico procura colocarse por encima de la multiplicidad de las apariencias con la esperanza de que, vistas éstas desde las alturas, se ponga de manifiesto en ellas una inesperada unidad: una unidad que constituya el signo de que se ha vislumbrado algo *real*, algo que se halla detrás de las apariencias y las produce. En cambio, el canon ironista que he de examinar consiste en una serie de intentos de volver la mirada hacia los ensayos de los metafísicos de elevarse a esas alturas, y observar la unidad que subyace a la multiplicidad de tales ensayos. El teórico ironista desconfía de la metáfora del metafísico de la mirada vertical hacia abajo. Coloca en su lugar la metáfora historicista de la mirada retrospectiva hacia el pasado, a lo largo de un eje horizontal. Pero aquello hacia lo cual dirige una mirada retrospectiva no son las cosas en general, sino una especie muy singular de personas, que escriben un tipo de libros muy singular.

El tema de la teoría ironista es la teoría metafísica. Para el teórico ironista, la historia de la creencia en una sabiduría ahistórica y del amor hacia ella es la historia de los sucesivos intentos por hallar un léxico último que no sea meramente el léxico último de un filósofo determinado, sino un léxico último en todos los sentidos: un léxico que no es simple producto histórico de un filósofo individual, sino la última palabra, aquella en la que la indagación y la historia han convergido, la que torna superfluas la indagación y la historia ulteriores.

La meta de la teoría ironista es comprender el impulso metafísico, el impulso que conduce a la teorización, y, asimismo, librarse enteramente de él. La teoría ironista es, por tanto, un andamio del cual uno debe desprenderse tan pronto como ha llegado a imaginarse qué es lo que ha conducido a sus predecesores a teorizar.[1] Lo que el teórico ironista menos desea o necesita es una teoría del ironismo. Su ocupación no es la de proporcionarse a sí mismo y a los demás ironistas un método, una plataforma o una exposición razonada. Sólo hace lo que todos los ironistas: intenta la autonomía. Procura liberarse del imperio de las contingencias heredadas y producir sus propias contingencias; librarse del imperio de un viejo léxico último y modelarse uno que sea enteramente suyo. Rasgo general de los ironistas es que no esperan que sus dudas acerca de sus propios léxicos últimos sean resueltas por algo más grande que ellos mismos. Esto quiere decir que su criterio para eliminar las dudas, su criterio para la perfección privada, es la autonomía y no la afiliación a un poder distinto a ellos mismos. Lo único que el ironista puede tomar como punto de referencia para estimar el acierto es el pasado; no viviendo en conformidad con él sino redescribiéndolo en sus términos y volviéndose de ese modo capaz de decir: «Así lo quise.»

La tarea genérica del ironista es la que Coleridge recomendaba al poeta grande y original: crear el gusto de acuerdo con el cual se le ha de juzgar. Pero el juez en el que el ironista piensa es él mismo. Desea ser capaz de resumir su vida en sus propios términos. La vida perfecta será aquella que concluye en la confianza de que al menos el postrero de los léxicos últimos realmente ha sido *de uno*. La diferencia específica que distingue al *teórico* ironista es sencillamente la de que su pasado consiste en una tra-

1. Heidegger proporcionó al ironista teorizante su lema al concluir su lección de 1962, «Tiempo y Ser», diciendo: «Aún predomina una cierta consideración por la metafísica incluso en la intención de superar la metafísica. Por tanto, nuestra tarea consiste en abstenernos de toda superación, y en dejar a la metafísica librada a sí misma» (*On Time and Being*, traducción [inglesa] de Joan Stambaugh, Nueva York, Harper and Row, pág. 24). Heidegger tiene clara consciencia de una posibilidad que en su momento se realizaría en la obra de Derrida: la de que se tratase a Heidegger tal como él había tratado a Nietzsche, esto es, como un peldaño más (el último) de una escalera que debía desecharse. Un ejemplo de esa consciencia se halla en su rechazo de la idea «francesa» de que su obra es continuación de la de Hegel, y en su negación de que exista una cosa tal como «la filosofía de Heidegger» («Summary of a Seminar», *ibid*., pág. 48). Véase también el párrafo de «A Dialogue on Language Between a Japanese and a Inquirer» acerca del riesgo de interpretar palabras formuladas como señales y gestos (*Winke und Gebärden*) como si fueran *conceptos* o instrumentos para captar algo distinto de ellas mismas (*Zeichen und Chiffren*) (*On the Way to Language*, traducción de Peter Hertz, Nueva York, Harper and Row, 1971, págs. 24-27).

dición literaria particular y ceñida a límites más bien estrechos: en líneas generales, el canon Platón-Kant más las notas al pie de página añadidas a él. Lo que busca es una redescripción de ese canon que haga que éste pierda el poder que ejerce sobre él: romper el hechizo suscitado por la lectura de los libros que forman el canon. (Dicho metafísicamente y, por tanto, erróneamente: el ironista desea hallar el nombre secreto, el nombre verdadero y mágico, de la filosofía: un nombre que haga de la filosofía la servidora, y no el ama, de uno.) La relación que el teórico ironista mantiene con el resto de la cultura ironista —a diferencia de la relación que el metafísico mantiene con el resto de la cultura metafísica— no es la de lo abstracto con lo concreto, la del problema general con los casos especiales. Se trata simplemente de cuáles son las cosas concretas respecto de las que se es irónico; de cuáles son los componentes que forman el pasado que reviste interés. El pasado, para el ironista, son los libros que han sugerido que podría existir una cosa tal como un léxico no ironizable, un léxico al que no sería posible reemplazar mediante su redescripción. Es posible concebir a los teóricos ironistas como críticos literarios que se especializan en esos libros, en ese género literario particular.

En nuestra cultura, cada vez más ironista, se mencionan a menudo dos figuras como las de quienes han alcanzado esa especie de perfección que Coleridge señalaba: Proust y Nietzsche. En su reciente libro acerca de Nietzsche, Alexander Nehamas ha reunido a esas dos figuras. Observa que tienen en común no sólo el haber pasado sus vidas reemplazando las contingencias heredadas por contingencias creadas por ellos mismos, sino también el que se describen a sí mismos como personas que hacen exactamente eso. A los dos les contaba que el propio proceso de creación de sí era, en sí mismo, algo que dependía de contingencias de las cuales no podían ser plenamente conscientes, pero a ninguno de los dos les inquietaban las preguntas del metafísico acerca de la relación entre la libertad y el determinismo. Proust y Nietzsche son el paradigma del no metafísico, y ello por preocuparse tan manifiestamente sólo por el modo en que se presentaban ante sí mismos, y no por el modo en que se presentaban ante el universo. Pero mientras que Proust consideraba la metafísica sólo como una forma de vida entre otras, a Nietzsche la metafísica le obsesionaba. Nietzsche no era únicamente un teólogo rico no metafísico, sino un teórico antimetafísico.

Nehamas cita un paso en el que el narrador de Proust dice creer

> ... que al dar forma a una obra de arte en modo alguno somos libres, que no elegimos el modo en que la haremos, sino que preexiste y, por tanto, estamos obligados —pues es, a la vez, necesario y secreto— a hacer lo que debiéramos hacer si se tratase de una ley de la naturaleza, es decir, descubrirla.

Comenta Nehamas:

> Pero ese descubrimiento, que [Proust] explícitamente describe como «el descubrimiento de nuestra verdadera vida», sólo puede ser llevado a cabo en

> el propio proceso de creación de la obra de arte que lo describe y lo constituye. Y la ambigua relación entre descubrimiento y creación, que armoniza perfectamente con la concepción de Nietzsche, apresa también perfectamente la tensión de la idea misma de llegar a ser el que uno realmente es.[2]

La expresión «el que uno realmente es», de acuerdo con el sentido que Nietzsche le daba, no quiere decir: «el que uno realmente fue siempre», sino: «aquel en el que uno se convirtió mientras creaba el gusto de acuerdo con el cual uno finalmente se juzgó a sí mismo». El término «finalmente» es, no obstante, equívoco. Sugiere la existencia de un predestinado lugar de descanso. Pero el proceso de tomar consciencia de las causas de uno redescribiéndolas, fatalmente continuará hasta que uno muera. Una última redescripción de sí mismo, realizada en el lecho de muerte, habrá tenido ella misma causas para cuya redescripción no se dispondrá ya de tiempo. Habrá sido dictada por una ley puntual e inexorable de la naturaleza, para cuyo descubrimiento a uno no le queda tiempo (pero con la que los hábiles y admirados críticos que uno tenga pueden tropezar algún día).

Un metafísico como Sartre puede describir la búsqueda de perfección del ironista como una «pasión inútil», pero un ironista como Proust o como Nietzsche pensará que con esa frase se incurre en una decisiva petición de principio. El tema de la inutilidad podría surgir si uno intentase superar el tiempo, el azar y la redescripción de sí mismo mediante el descubrimiento de algo más poderoso que cualquiera de esas cosas. Para Proust y para Nietzsche, sin embargo, no hay *nada* más poderoso o más importante que la redescripción de sí mismo. No intentan superar el tiempo o el azar, sino utilizarlos. Saben muy bien que lo que se considere resolución, perfección y autonomía, dependerá del momento en que a uno le sobrevenga la muerte o la locura. Pero esta relatividad no involucra inutilidad. Pues no existe un gran secreto que el ironista tenga la esperanza de descubrir, y antes de cuyo descubrimiento pudiera morir o declinar. Hay sólo pequeñas cosas humanas por reordenar mediante una redescripción. Si se ha estado vivo o cuerdo durante largo tiempo, habrá habido más material por reordenar y, por tanto, diferentes redescripciones, pero nunca se podría tener la descripción correcta. Pues si bien el ironista cabal puede recurrir a la noción de «una descripción mejor», no dispone de un criterio para aplicar esa expresión, y, por consiguiente, no puede recurrir a la noción de «la descripción correcta». No ve, pues, una inutilidad en su fracaso en convertirse en un *être-en-soi*. El hecho de que nunca desease serlo o, al menos, desease no desear serlo, es precisamente lo que le separa del metafísico.

A pesar de esas similitudes entre Proust y Nietzsche, existe entre ambos una diferencia decisiva, y tal diferencia es crucial para mis propósitos. El proyecto de Proust tiene escasa relación con la política; como Nabokov, recurre a las cuestiones públicas del momento sólo con el fin de

2. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, pág. 188.

dar color local. En cambio, Nietzsche habla a menudo como si tuviese una misión social, como si tuviese ideas importantes para la acción pública: ideas claramente antiliberales. Pero, lo mismo que en el caso de Heidegger, ese antiliberalismo parece adventicio y personal; pues la forma de creación de sí de las que Nietzsche y Heidegger son modelos, parece no mantener ninguna relación particular con cuestiones de régimen político. Pienso que una comparación de estos dos hombres con Proust puede ayudar a aclarar la situación y, también, a avalar la afirmación que he formulado en el final del capítulo cuarto, a saber, que el léxico último del ironista puede, y debe escindirse en una amplia sección privada y una pequeña sección pública, secciones que no mantienen entre sí ninguna relación particular.

Para esbozar una primera y tosca diferencia entre Proust y Nietzsche podemos observar que Proust se convirtió en el que era reaccionando ante las personas y redescribiéndolas —gente real a la que había conocido personalmente—, mientras que Nietzsche reaccionaba ante personas, y redescribía a personas, que había conocido en los libros. Ambos deseaban crearse a sí mismos escribiendo una narración acerca de personas que habían presentado descripciones de ellos; y ellos deseaban tornarse autónomos redescribiendo las fuentes de descripciones heterónomas. Pero la narración de Nietzsche —la narración encerrada en la sección de *La caída de los ídolos* titulada «Cómo el "verdadero mundo" se vuelve una fábula»— no describe a personas sino más bien los léxicos de los que ciertos nombres famosos sirven como abreviaturas.

La diferencia entre personas e ideas es, no obstante, sólo superficial. Lo importante es que, mientras que la colección de personas que Proust conocía, personas que le describían a él y que él redescribía en sus novelas —padres, servidores, amigos de la familia, compañeros de estudio, duquesas, editores, amantes—, es *sólo* una colección, son sólo las personas con las que Proust casualmente tropezó. Los léxicos que Nietzsche discute, en cambio, se hallan enlazados dialécticamente, están internamente relacionados entre sí. No son una colección casual sino una progresión dialéctica; una progresión que sirve para describir la vida de alguien que no es Friedrich Nietzsche sino alguien mucho más grande. El nombre que con más frecuencia da Nietzsche a ese gran personaje es «Europa». En la vida de Europa, a diferencia de lo que ocurre en la vida de Nietzsche, el azar no se entromete. Lo mismo que en la *Fenomenología del Espíritu* del joven Hegel y, asimismo, en la Historia del Ser de Heidegger, no hay en la narración espacio para la contingencia.

Europa, el Espíritu y el Ser no son sólo otros tantos amontonamientos de contingencias, productos de encuentros azarosos: cosas como la que Proust sabía que él mismo era. La invención de un héroe «más grande que yo», en términos de cuyo desenvolvimiento definen ellos la cuestión de sí mismos, es lo que separa a Hegel, Nietzsche y Heidegger de Proust, y los convierte en *teóricos* antes que novelistas: personas que andan en busca de algo grande, y no abocados en la construcción de algo pequeño. Aunque son verdaderos ironistas y no metafísicos, esos tres escritores no

son nominalistas plenos, porque no se satisfacen con ordenar pequeñas cosas. También quieren describir una cosa grande.

Eso es lo que separa sus narraciones de *En busca del tiempo perdido*. La novela de Proust es un tejido de pequeñas contingencias que se dan vida las unas a las otras. El narrador podría no haberse encontrado nunca con otra *madeleine*. El recientemente empobrecido príncipe de Guermantes no tenía por qué casarse con Madame Verdurin: podría haber encontrado alguna otra heredera. Contingencias tales cobran sentido sólo cuando se las considera retrospectivamente; y cobran un sentido diferente cada vez que se produce una redescripción. Pero en las narraciones de la teoría ironista Platón *tiene que* dar paso a san Pablo, y el Cristianismo a la Ilustración. A Kant *tiene que* seguirle Hegel, y a Hegel, Marx. Por eso la teoría ironista es tan pérfida, tan propensa a hacer que uno se engañe a sí mismo. Es una de las razones por las que cada nuevo teórico acusa a sus predecesores de haber sido metafísicos encubiertos.

La forma de la teoría ironista debe ser la narración, porque el nominalismo y el historicismo del ironista no le permiten concebir que su obra establezca una relación con una esencia real; únicamente puede establecer una relación con el pasado. Pero, a diferencia de otras formas de la escritura ironista —y, en particular, a diferencia de la novela ironista cuyo paradigma es la de Proust—, esa relación con el pasado no es una relación con el pasado personal del autor, sino con un pasado más amplio: el pasado de la especie, de la raza, de la cultura. No es una relación con una colección heteróclita de realidades contingentes, sino con el reino de la posibilidad, un reino a través del cual el héroe más-dilatado-que-la-vida desarrolla su carrera, agotando poco a poco sus posibilidades a medida que avanza. Por una feliz coincidencia, la cultura alcanza el final de esa gama de posibilidades casualmente por la misma época en la que el propio narrador ha nacido.

Las figuras a las que recurro como paradigma de la teorización ironista —el Hegel de la *Fenomenología*, el Nietzsche de *La caída de los ídolos*, y el Heidegger de «Carta sobre el humanismo»— tienen en común la idea de que algo (la historia, el hombre occidental, la metafísica: algo lo suficientemente dilatado en el tiempo para tener un destino) ha agotado sus posibilidades. De modo, pues, que ahora hay que hacer todo de nuevo. No están interesados únicamente en renovarse a sí mismos. También quieren renovar esa gran realidad; la autonomía de ellos será un derivado de esa novedad más amplia. Desean lo sublime e inefable, no sólo lo bello y lo nuevo: algo inconmensurable con el pasado, y no sencillamente el pasado recapturado por medio del reordenamiento y la redescripción. No desean sólo la belleza expresable y relativa del reordenamiento, sino la sublimidad inexpresable y absoluta de lo que es Totalmente Distinto; quieren la Revolución Total.[3] Quieren una forma de ver el pasado que sea incomparable con todas las formas en que el pasado se ha descrito a sí mismo. En cambio, los ironistas que escriben novelas no están interesados en la in-

3. Véase: Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, en especial la tercera parte.

conmensurabilidad. Se satisfacen con la mera diferencia. Puede lograrse la autonomía privada redescribiendo el pasado personal de una manera que al pasado no se le había ocurrido. Ello no requiere una novedad apocalíptica como la exigida por la teoría ironista. Al ironista que no es un teórico no le inquieta la idea de que sus redescripciones del pasado sean materia de la redescripción de sus sucesores; su actitud respecto de éstos es sencillamente la que se expresa en la frase: «Que tengan suerte.» Pero el ironista teórico no puede imaginar que tenga sucesor alguno, porque es el profeta de una nueva era en la que no tendrán aplicación ninguno de los términos utilizados en el pasado.

Hacia el final del capítulo cuarto señalé que el ironista liberal no estaba interesado en el poder sino sólo en la perfección. El ironista teórico, en cambio, aspira aún a esa forma de poder que deriva de hallarse en una estrecha relación con alguien que es muy grande; ésa es la razón por la que raramente es liberal. El superhombre de Nietzsche comparte con el Mundo del Espíritu de Hegel y con el Ser de Heidegger la dualidad que le es atribuida a Cristo: verdadero hombre, pero, en su aspecto inefable, verdadero Dios. La doctrina cristiana de la Encarnación fue esencial para la formulación del proyecto hegeliano, reaparece cuando Nietzsche comienza a imaginarse como el Anticristo, y, una vez más, cuando Heidegger, el ex novicio jesuita, empieza a describir el Ser como infinitamente apacible y, a la vez, Totalmente Distinto.

También Proust estaba interesado en el poder, pero no en el hallazgo de alguien más grande que él a quien él encarnase o celebrase. Cuanto deseaba era librarse de poderes finitos mediante el expediente de hacer manifiesta su finitud. No sólo no deseaba proteger el poder ni hallarse en condiciones de conferir poder a otros, sino que sólo quería liberarse de la descripción que de él hacían las personas que había conocido. Sencillamente no deseaba ser la persona que esos otros creían saber que él era, no quedar congelado en la película de una fotografía tomada desde la perspectiva de otra persona. Temía —para decirlo con términos de Sartre— ser convertido en una cosa por la mirada ajena (por ejemplo, por «la dura mirada» de Saint Loup, o por la «enigmática forma de observar» de Charlus).[4] El método que empleaba para liberarse de esas personas —para volverse autónomo— consistía en redescribir a los que le habían redescrito. Traza de ellos esbozos desde diferentes puntos de vista —particularmente, desde diferentes momentos—, y de esa manera pone de manifiesto que ninguna de esas personas ocupaba un punto de vista privilegiado. Proust se tornó autónomo explicándose a sí mismo por qué los otros no ostentaban el carácter de autoridades, sino que eran sencillamente contingencias como él. Los redescribe como productos de las actitudes de otros respecto de ellos, tal como el propio Proust era producto de las actitudes de ellos respecto de él.

Al final de su vida y de su novela, al mostrar lo que el tiempo había

4. *Remembrance of Things Past*, traducción de Charles Scott-Moncrief, Nueva York, Random House, 1934, vol. 1, págs. 571 y 576.

hecho de aquellas otras personas, Proust mostraba lo que había hecho con el tiempo de que dispuso. Había escrito un libro y, por tanto, había creado un yo —el autor de ese libro— al que aquellas personas no podrían haber predicho o entrevisto. Se había convertido, respecto de esas personas que conoció en una autoridad tan grande como aquella en la que su yo joven había temido que ellas se convirtiesen para él. Esta proeza le permitió abandonar la idea misma de autoridad, y, con ella, la idea de que exista una perspectiva privilegiada desde la cual se lo pudiese describir a él o a alguna otra persona. Le permitió mostrarse indiferente ante la idea de la afiliación a un poder superior; una afiliación como la que Charlus le ofreció al joven Marcel en el primer encuentro de ambos y como la que los metafísicos tradicionalmente han ofrecido a sus lectores: una afiliación destinada a hacer que el epígono se sienta como una encarnación de la Omnipotencia.

Proust, concibiéndolas como creación de circunstancias contingentes, convertía en temporales y finitas las figuras de autoridad que él había conocido. Lo mismo que Nietzsche, se desembarazó del temor de que hubiese, acerca de él mismo, una verdad anterior, una esencia real que los otros pudiesen haber captado. Pero Proust era capaz de hacerlo sin afirmar que conocía una verdad que había permanecido oculta para las figuras de autoridad de sus primeros años. Lograba hacer bajar el pedestal a la autoridad sin colocarse a sí mismo como autoridad en su lugar; lograba poner en su verdadero lugar las ambiciones del poderoso sin compartirlas. Convertía en finitas las figuras de autoridad, pero no por establecer lo que ellas «realmente» eran, sino observando que se tornaban diferentes de lo que habían sido, y viendo el aspecto que ofrecían al redescribírselas en términos proporcionados por otras figuras de autoridad a las que él hacía enfrentarse con las primeras. El resultado del hecho de poner de manifiesto de ese modo la finitud de los demás fue que Proust no se avergonzaba de su propia finitud. Dominó la contingencia reconociéndola, y de esa manera se libró del temor de que las contingencias que había llegado a conocer, fuesen algo más que contingencias. Hizo que otras personas dejaran de ser sus jueces, para pasar a ser sus compañeros en el sufrimiento, y así logró crear el gusto según el cual se juzgaba a sí mismo.

Nietzsche, lo mismo que Proust y el joven Hegel, se complacía en su habilidad para la redescripción, en su capacidad de recorrer de arriba abajo descripciones antitéticas de una misma situación. Los tres eran habilidosos para dar la impresión de que, a propósito de una misma cuestión, estaban de las dos partes, si bien en realidad modificaban la perspectiva y, con ello, cambiaban la cuestión en medio de respuestas sucesivas. Los tres gustaban de los cambios producidos por el tiempo. A Nietzsche le gustaba mostrar que, como él decía, todo lo que se ha formulado con el carácter de una hipótesis acerca del «hombre» es «en lo fundamental sólo una afirmación acerca del hombre dentro de un espacio de tiempo *muy limitado*».[5] De forma más general, gustaba de mostrar que toda

5. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2.

descripción de una cosa es relativa a las necesidades de una situación históricamente condicionada. Tanto él como el joven Hegel recurrían a esa técnica para poner de manifiesto la finitud de los grandes filósofos del pasado: los grandes redescriptores a los que el ironista que se aplica a la filosofía debe redescribir y, por tanto, sobrepasar si pretende convertirse en su igual y no ser únicamente su epígono.

No obstante, cuando es utilizada por teóricos y no por novelistas, esa estrategia consistente en poner de manifiesto la finitud, suscita un problema obvio: el problema que los comentadores de Hegel resumen en la frase «el fin de la historia». Si uno se define a sí mismo en términos de la originalidad propia frente a una serie de predecesores, y se ufana de su capacidad de redescribirlos de manera más acabada y radical de como ellos se han redescrito recíprocamente, en determinado momento uno empezará a preguntarse: «¿Y quién ha de redescribirme *a mí*?» Como el teórico desea *ver* antes que *reordenar*, ponerse por encima antes que manipular, tiene que preocuparse de dar cuenta de su inédito éxito en llevar a cabo una redescripción en términos de su propia teoría. Desea aclarar ese punto porque ahora el ámbito de lo posible se ha agotado: nadie puede colocarse por encima de él de la manera en que él se ha colocado por encima de todos los demás. No resta, por así decirlo, espacio dialéctico a través del cual hacerlo: el pensamiento sólo puede llegar hasta allí. Es posible concebir la pregunta: «¿Por qué debo pensar?, ¿cómo podría afirmar que la redescripción termina conmigo?», como equivalente de la pregunta: «¿Cómo puedo concluir mi libro?» La *Fenomenología del Espíritu* concluye con una nota ambigua: es posible interpretar sus últimas líneas o como la apertura de un futuro que se prolonga indefinidamente o como la consideración retrospectiva de una historia que está completa. «Y así se convirtió Alemania en la principal nación, y la Historia llegó a su fin.» [6]

Kierkegaard dice que si Hegel hubiese encabezado la *Ciencia de la lógica* con la frase: «Todo esto es sólo un experimento del pensamiento», hubiera sido el más grande pensador que jamás haya existido.[7] De haberlo hecho, Hegel hubiese demostrado que captaba su propia finitud, lo mismo que la de cualquier otro. Hubiera privatizado su tentativa de alcanzar una autonomía y rechazado la tentación de pensar que se había afiliado a algo más grande. Sería generoso y grato, aunque sin pruebas que lo justifiquen, creer que Hegel se abstuvo deliberadamente de especular acerca de la nación que habría de suceder a Alemania, y acerca del filósofo que habría de suceder a Hegel, porque deseaba demostrar la consciencia que tenía de su propia finitud a través de lo que Kierkegaard llamaba «comunicación indirecta»: mediante un gesto irónico, y no mediante la formulación de una tesis. Sería bueno pensar que deliberada-

6. Las *Lecciones de Historia de la Filosofía* terminan tal como comienza la *Fenomenología*: con la *Aufhebung* hegeliana de Fichte y de Schelling y la afirmación de que el Espíritu, que ahora se conoce a sí mismo como absoluto, «ha alcanzado su meta».

7. Del *Journal* de Kierkegaard, citado (sin referencia de página) por Walter Lowrie en sus notas a Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, traducido por David Swenson y Walter Lowrie, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1968, pág. 558.

mente dejaba el futuro vacío como una invitación dirigida a sus sucesores para que hiciesen con él lo que él había hecho con sus predecesores, y no como la arrogante suposición de que no era ya posible hacer nada. Pero, sea lo que fuere lo que haya ocurrido con Hegel, el problema de cómo poner de manifiesto la finitud dando muestras, al mismo tiempo, del conocimiento de la propia finitud —el problema de satisfacer la exigencia que Kierkegaard plantea a Hegel— es *el* problema del ironista teórico. Es el problema de cómo superar la autoridad sin pretender autoridad. Este problema es, en el ironista, el correlato del problema del metafísico consistente en salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad, el lenguaje y lo no lingüístico.

Para quien, como Proust, no es un teórico, ese problema no existe. Al narrador de *En busca del tiempo perdido* la pregunta: «¿Quién va a redescribirme?» no le inquietaría. Porque su tarea está concluida una vez que ha ordenado los hechos de su vida de acuerdo con su propia manera de hacerlo, una vez que ha construido una estructura a partir de las pequeñas cosas: Gilberte entre los espinos, el color de las ventanas de la capilla de Guermantes, el sonido del nombre «Guermantes», los dos caminos, las cúpulas cambiantes. Sabe que esa estructura habría sido distinta de haber muerto él antes o después, porque las pequeñas cosas por incluir en ella habrían sido más o menos numerosas. Pero eso no importa. Para Proust no existe el problema de cómo evitar ser *aufgehoben*. La belleza, por depender, como depende, de que se le dé forma a una multiplicidad, es manifiestamente transitoria, porque es probable que se la destruya cuando a esa multiplicidad se añadan nuevos elementos. La belleza requiere un marco, y la muerte lo proporciona.

En cambio, la sublimidad no es ni transitoria, ni relacional, ni reactiva, ni finita. El teórico ironista, a diferencia del ironista que compone una novela, se halla permanentemente expuesto a la tentación de proponerse la sublimidad, y no sólo la belleza. Por eso se halla permanentemente expuesto a la tentación de recaer en la metafísica, de proponerse alcanzar una gran realidad oculta en lugar de proponerse alcanzar sólo una estructuración en medio de las apariencias: se halla tentado de aludir a la existencia de algo más grande que él mismo, algo llamado «Europa», «Historia» o «Ser», y a lo cual él encarna. Lo sublime no es la síntesis de una redescripción de una serie de encuentros temporales. Aspirar a lo sublime es aspirar a la construcción de una estructura a partir del ámbito entero de la *posibilidad*, y no sólo a partir de algunas pequeñas realidades contingentes. Desde Kant, el intento metafísico de alcanzar la sublimidad ha tomado la forma del intento de establecer las «condiciones necesarias de posibilidad de *x*». Cuando llevan a cabo ese intento trascendental, los filósofos empiezan a apostar por algo más que por una autonomía privada y por una perfección privada como las que Proust alcanzó.

En teoría, Nietzsche no juega ese juego kantiano. En la práctica, precisamente en la medida en que afirma ver más profundamente, y no sólo de una manera diferente, y en la medida en que afirma ser libre y no meramente reactivo, traiciona su propio perspectivismo y su propio nomi-

nalismo. Piensa que su historicismo le salvará de esa traición, pero no es así. Porque lo que desea vivamente es una sublimidad histórica, un futuro que ha cortado todas sus relaciones con el pasado y que, por tanto, sólo mediante la negación puede ser puesto en relación con las redescripciones que los filósofos han hecho del pasado. Mientras que Platón y Kant prudentemente consideran que esa sublimidad se halla enteramente fuera del tiempo, Nietzsche y Heidegger no pueden recurrir a esa escapatoria. Tienen que permanecer en el tiempo, y verse a sí mismos como separados de todo el resto del tiempo por un acontecimiento decisivo.

Esa búsqueda de una sublimidad histórica —por la cercanía de un hecho tal como la supresión de la distinción entre el sujeto y el objeto o el advenimiento del superhombre o del fin de la metafísica— llevan a Hegel, a Nietzsche y a Heidegger a suponer que desempeñan el papel del «último filósofo». La pretensión de hallarse en esa situación es la pretensión de escribir algo que hará imposible que uno sea redescrito de otra manera que en sus propios términos; que hará imposible que uno se convierta en un elemento de la bella estructuración de algún otro, en una pequeña cosa más. Aspirar a lo sublime es aspirar no sólo a crear el gusto de acuerdo con el cual uno se juzgue a sí mismo, sino también a volver imposible que cualquier otro lo juzgue a uno de acuerdo con algún otro gusto. Proust habría estado muy satisfecho al pensar que podría servir como elemento en bellas estructuraciones hechas por otros. Le agradaba pensar que podría desempeñar para algún sucesor el papel que sus propios precursores —Balzac y Saint-Simon, por ejemplo— habían desempeñado para él. Pero tal pensamiento es, a veces, más de lo que un teórico ironista como Nietzsche puede tolerar.

Considérese el contraste existente entre la defensa que Nietzsche hace de su «perspectivismo» y sus polémicas contra la «reactividad». Mientras se ocupa de relativizar e historizar a sus predecesores, se siente feliz redescribiéndolos como redes de relaciones enlazadas con hechos históricos, con condiciones sociales, con sus propios predecesores, etcétera. En esos momentos confía en su convicción de que el yo no es una sustancia, y de que debiéramos excluir la idea misma de «sustancia»: de algo en lo que no pueden recaer perspectivas diferentes porque tiene una esencia real, una perspectiva privilegiada acerca de sí mismo. Pero en otros momentos, en los momentos en los que imagina a un superhombre que no será meramente un haz de reacciones individuales ante estímulos del pasado, sino una creación de sí *pura*, espontaneidad pura, olvida todo cuanto se refiere a su perspectivismo. Cuando empieza a explicar el modo en que es posible ser maravilloso, diferente y distinto de todo lo que alguna vez ha existido, habla acerca de los yos humanos como si fueran receptáculos de algo llamado «voluntad de poder». El superhombre tiene un inmenso receptáculo de esa materia, y el del propio Nietzsche es probablemente muy grande. El Nietzsche perspectivista se interesa en hallar una perspectiva desde la cual volver la mirada hacia las que ha heredado a fin de observar una bella estructuración. Ese Nietzsche puede ser comparado con Proust, tal como lo hace Nehamas; se le puede ver como quien se

ha creado a sí mismo en tanto autor de sus libros. Pero el Nietzsche teórico de la voluntad de poder —el Nietzsche al que Heidegger ataca considerándolo «el último metafísico»— está tan interesado como Heidegger en ir más allá de todas las perspectivas. Desea la sublimidad, no la belleza.

Si Nietzsche hubiera sido capaz de concebir el canon de los grandes filósofos muertos a la manera en que Proust concebía a las personas que había llegado a conocer, no habría sentido la tentación de ser un teórico, no habría anhelado la sublimidad, habría escapado de la crítica de Heidegger y vivido de acuerdo con las expectativas de Kierkegaard y de Nehamas. Habría sido un Kierkegaard sin cristianismo, un Kierkegaard que se hubiese mantenido conscientemente «estético» en el sentido kierkegaardiano de este término. De haber permanecido fiel a su perspectivismo y a su antiesencialismo, habría evitado la tentación en la cual cayó Hegel. Era ésa la tentación de pensar que una vez que se ha hallado la forma de subsumir a los predecesores bajo una idea general, con ello uno ha hecho algo más que hallar una redescripción de ellos, una redescripción que se ha mostrado útil a los fines de la creación de sí mismo que uno se había propuesto. Si se va más allá, y se concluye que uno ha hallado la manera de convertirse a sí mismo en algo completamente distinto de sus predecesores, que uno ha hallado la manera de hacer algo completamente distinto de lo que ellos hacían, entonces lo que se hace es lo que Heidegger llamó «recaer en la metafísica». Porque entonces uno está afirmando que ninguna de las descripciones aplicadas a ellos se aplican a uno; que uno está separado de ellos por un abismo. Uno actúa como si el redescribir a los predecesores le pusiera a uno en contacto con un poder superior a uno mismo, con algo que se escribe con mayúscula: el Ser, la Verdad, la Historia, el Conocimiento Absoluto, o la Voluntad de Poder. Esa fue la razón por la que Heidegger consideró a Nietzsche «meramente un platónico al revés»: el mismo impulso a afiliarse a alguien más fuerte que había llevado a Platón a reificar el «Ser», llevó a Nietzsche al intento de afiliarse al «Devenir» y al «Poder».

Proust no experimentó esa tentación. Al final de su vida se concibió a sí mismo como alguien que echa una mirada retrospectiva a lo largo de un eje temporal, que contempla el modo en que —desde la perspectiva de su descripción más reciente— colores, sonidos, cosas y personas encuentran su lugar. No se concibe a sí mismo como quien contempla desde arriba la secuencia temporal de los hechos, como quien desde un modo perspectivista ha ascendido a un modo no perspectivista de descripción. La *theoría* no formaba parte de su ambición; era un perspectivista que no tenía que inquietarse por si el perspectivismo era una teoría verdadera. La lección que extraigo así del ejemplo de Proust es la de que las novelas constituyen un medio más seguro que la teoría para expresar el reconocimiento que uno hace de la relatividad y de la contingencia de las figuras de autoridad. Porque las novelas habitualmente se refieren a personas, esto es, realidades que, a diferencia de las ideas generales y de los léxicos últimos, se hallan manifiestamente ligados al tiempo, insertas en un tejido de contingencias. Puesto que los personajes de una novela envejecen y

mueren —puesto que notoriamente participan de la finitud de los libros en los que aparecen—, no nos sentimos tentados de pensar que al adoptar una actitud respecto de ellos hemos adoptado una actitud respecto de toda especie *posible* de personas. En cambio, los libros que tratan de ideas, aun cuando estén escritos por historicistas como Hegel y Nietzsche, tienen el aspecto de descripciones de relaciones eternas entre objetos eternos, y no el de explicaciones genealógicas de la filiación de léxicos últimos, explicaciones que muestren el modo en que esos léxicos fueron engendrados por maridajes fortuitos entre personas que casualmente tropezaron la una con la otra.[8]

El contraste que he establecido entre Proust y Nietzsche suscita el fundamental problema que Heidegger intentó resolver, a saber: ¿cómo escribir un relato histórico de la metafísica —de los sucesivos intentos de hallar una redescripción del pasado que el futuro no sea capaz de redescribir— sin convertirse en metafísico? ¿Cómo narrar un relato histórico que culmine con uno mismo y evitar parecer tan ridículo como pareció Hegel? ¿Cómo es posible ser un teórico —escribir una narración de ideas y no de personas— que no aspire a la sublimidad que la narración de uno excluye?

A pesar de que Nietzsche permanentemente habla de «un nuevo camino», «un nuevo día», un «alma nueva», un «nuevo hombre», a veces sus ansias por romper los límites impuestos por el pasado suelen mitigarse con la consciencia desdichada de la caída de Hegel y, de forma más general, con su sentimiento de las desventajas que tiene para la vida una excesiva consciencia histórica. Nietzsche advierte que al que desea crearse a sí mismo no le conviene ser demasiado apolíneo. No puede, en especial, remedar el intento de Kant de investigar desde lo alto el reino entero de la posibilidad. Porque es difícil combinar la idea de un «reino de la posibilidad» estático e invariable con la idea de que mediante esfuerzos propios uno podría ampliar ese reino; no meramente ocupar el lugar que a uno le corresponda dentro de un esquema predeterminado, sino cambiar el esquema. Un ironista teórico está atrapado por el dilema de decir o que uno ha realizado la última posibilidad que quedaba abierta, o que uno no ha creado una nueva realidad sino posibilidades nuevas. Las exigencias de la teoría le imponen que diga lo primero, mientras que las exigencias de la creación de sí le imponen que diga lo segundo.

Nietzsche constituye un estudio desorientador e instructivo acerca de la tensión existente entre esas dos exigencias; una tensión que se manifiesta en la tirantez que el intento de considerarse a sí mismo donde la perspectiva de la historia universal puso en el ilimitado sentido del humor de Nietzsche, y en la rigidez que en su deseo de ser enteramente original puso el hecho de advertir que su ambición era por entonces más

8. Hay, por cierto, novelas como *Doctor Fausto*, de Thomas Mann, en las que los personajes son sólo generalidades vestidas. La forma novelística no puede *asegurar* por sí misma una percepción de la contingencia. Sólo hace un poco más difícil evitar esa percepción.

bien anticuada. Pero el adusto Heidegger es, con todo, la figura que más nos dice acerca de esa tensión. El era, a propósito del dilema que acabo de señalar, mucho más consciente y explícito de lo que lo fueron Hegel o Nietzsche, y, en verdad, estaba obsesionado por él. No es exagerado decir que la resolución de ese dilema poco a poco se transformó, en el curso de la década de 1930, en la ocupación fundamental de Heidegger.

A mediados de la década de 1920 Heidegger aún podía, en forma enteramente inconsciente, proyectar en algo amplio («Dasein») su problema de cómo ser un ironista teórico, identificando la «culpa» (en un sentido «ontológico» profundo) con el hecho de que uno no se ha creado a sí mismo. «El Dasein como tal es culpable», nos dice. Porque el Dasein es perseguido continuamente por la «llamada de la consciencia» que le recuerda que es «perseguido» por su propia inhospitalidad [*Unheimlichkeit*], inhospitalidad que es «la forma fundamental del "ser en el mundo", aunque cotidianamente encubierta».[9] La autenticidad es el reconocimiento de esa inhospitalidad. La alcanzan sólo aquellos que advierten que están «arrojados» o «yectos»: ellos advierten que no pueden (o, al menos, *aún* no pueden) decirle al pasado: «Así lo quise.»

Para Heidegger —tanto en su etapa inicial como posteriormente— lo que uno es, consiste en las prácticas a las que uno se entrega, y, especialmente, el lenguaje, el léxico último, que uno emplea. Porque ese léxico determina lo que uno puede admitir como proyecto posible. De tal modo, decir que el Dasein es culpable equivale a decir que habla el lenguaje de otro, y que vive por tanto en un mundo que él no hizo, un mundo que, precisamente por esa razón, no es su *Heim*. Es culpable porque su léxico último es solamente algo en lo cual fue arrojado: el lenguaje que accidentalmente hablaban las personas entre las cuales creció. La mayoría de los hombres no se sentiría culpable por eso, pero los hombres con las dotes y las ambiciones compartidas por Hegel, Proust y Heidegger *sí*. De este modo, pues, la respuesta más sencilla que puede darse a la pregunta: «¿A qué alude Heidegger con la palabra "Dasein"?», es: «A personas como él»: personas que no pueden tolerar la idea de que no son sus propias creaciones. Son ésas las personas que comprenden inmediatamente el sentido de la exclamación de Blake: «Debo Crear un Sistema o ser esclavizado por el otro Hombre.»[10] O, dicho más exactamente, una persona así es un «Dasein *auténtico*»: un Dasein que sabe que es Dasein, que sólo *contingentemente* está donde está y habla como lo hace.

9. Véase, para «Das Dasein als solche ist schuldig», *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Nieweyer, 1979,[15], pág. 285. Para la afirmación de que «Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des Inder-Welt-Seins», véase la pág. 277, y para el «Ruf des Gewissens» (que en el último Heidegger reaparece como la *Stimme des Seins*), la pág. 274. Una buena discusión de esas secciones de *Ser y Tiempo* se hallará en John Richardson, *Existential Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1968, págs. 128-135. En la pág. 132 dice Richardson: «La imposibilidad de una creación completa de sí mismo, ese sentimiento de que no podemos nunca ser "causa de nosotros mismos", es la nulidad primera [*Nichtigkeit*, término con el que Heidegger designa la falta que nos hace culpables] en lo que Heidegger llama "culpa".»

10. *Jerusalem*, lámina 10, línea 10. La línea siguiente dice: «No quiero Razonar y Comparar; mi negocio es Crear.»

Heidegger parece haber pensado seriamente, cuando escribía *Ser y Tiempo*, que estaba llevando a cabo un proyecto trascendental, a saber, el de presentar una lista precisa de las condiciones «ontológicas» de posibilidad de estados meramente «ónticos». Verdaderamente parece haber creído que los estados de mente y los planes de vida habituales de los que no son intelectuales se «fundan» en la capacidad de personas como él y como Blake de tener ansiedades y proyectos espectacularmente distintos. (Nos dice, con cara seria, por ejemplo, que la «culpa», según se la definió anteriormente, es la condición de posibilidad, entre otras cosas, de sentir culpa por no haber pagado una deuda.) Tal como Kant parece no haberse preguntado nunca cómo era posible admitir, dadas las limitaciones del conocimiento humano advertidas en la *Crítica de la Razón Pura*, el «punto de partida trascendental» desde el cual se supone que ha sido escrito ese libro, del mismo modo el Heidegger de ese período tampoco parece haber considerado la cuestión de la autorreferencia metodológica. Nunca se preguntó cómo era posible, dadas sus propias conclusiones, una «ontología» como la que él estaba empeñado en producir.

Al destacar esa inicial falta de consciencia no me propongo rebajar esa obra temprana (internamente incoherente, apresuradamente escrita y brillantemente original) de Heidegger. Heidegger no fue, después de todo, el primer filósofo que tomó su situación espiritual personal como la esencia de lo que debía ser un ser humano. (El primer caso manifiesto de un filósofo que procedió así es el de Platón, es decir, el primer filósofo occidental cuyas obras sobrevivieron.) Observo, más bien, que en el curso de la década de 1930 Heidegger tenía excelentes razones para dejar de utilizar las palabras «Dasein», «ontología» y «fenomenología» y para no hablar ya de las «condiciones de posibilidad» de diversas emociones y situaciones conocidas. Tenía razones excelentes para dejar de hablar como si su tema fuera algo así como «lo que todos los seres humanos realmente son en el fondo», y para empezar a hablar de lo que realmente le inquietaba: su propio endeudamiento particular, privado con determinados filósofos del pasado, su temor a que los léxicos de éstos pudiesen haberle esclavizado, su terror a no haber acertado nunca a crearse a sí mismo.

Desde la época en que comenzó a preocuparse por Nietzsche (a quien apenas había considerado en *Ser y Tiempo*) hasta su muerte, Heidegger se centró en la pregunta: «¿Cómo puedo evitar ser un metafísico más, ser una nota al pie más a las obras de Platón?» La primera respuesta que da consiste en modificar su descripción de lo que se proponía escribir, pasando de la «ontología fenomenológica» a la «historia del Ser»: la historia de cierto número de filósofos, hombres que se crearon a sí mismos, y de las sucesivas etapas del mundo, concretando una nueva «comprensión del Ser» (*Seinsverstädnis*). Todos esos pensadores eran metafísicos en la medida en que todos ellos invocaban alguna forma de la distinción griega entre la realidad y la apariencia: todos ellos consideraban que se aproximaban a algo (lo real) que ya les estaba esperando. Incluso Nietzsche, tratado (según insiste Heidegger en tratarlo) como el teórico de la voluntad de poder en tanto realidad última, era un metafísico, si bien «el último

metafísico», por ser el que llevó a cabo la única transformación de Platón que quedaba por hacer: la que consistía en invertirlo, haciendo que lo real consistiese en lo que Platón había identificado con la apariencia.[11]

Esa redescripción del pasado, y en particular de Nietzsche —esa descripción de Occidente como lugar en el que el platonismo se invertía y concluía por ser voluntad de poder— ponía a Heidegger en condiciones de presentarse a sí mismo como pensador de una nueva especie. No se proponía ser ni metafísico ni ironista, sino combinar las ventajas de esas dos condiciones. Dedicó mucho tiempo a dar al término «metafísica» el sentido peyorativo que Derrida tomó de él y popularizó, el sentido en que yo he estado empleándolo en este libro. Pero dedicó también muchísimo tiempo a desdeñar la estetizante y pragmatista volubilidad de los ironistas. Los consideraba charlatanes aficionados carentes de la profunda seriedad de los grandes metafísicos, carentes de su profunda relación con el Ser. Como campesino de la Selva Negra, le desagradaban profundamente los mandarines cosmopolitas del norte de Alemania. Como filósofo, veía el surgimiento de los intelectuales ironistas —muchos de ellos judíos— como síntoma de la degeneración de lo que él llamaba «la época de la imagen del mundo». Pensaba que la cultura ironista de nuestro si-

11. Habermas considera que el cambio de la «ontología fenomenológica» a la «historia del Ser» es resultado del compromiso de Heidegger con los nazis. En *The Philosophical Discourse of Modernity* dice: «Sospecho que Heidegger pudo hallar ese camino hacia la *Ursprungsphilosophie* temporalizada de su último período, sólo a través de su transitoria identificación con el Movimiento Nacional Socialista, cuya verdad y grandeza internas él declaraba aún en 1935» (pág. 155). Más adelante dice que Heidegger deseaba echar la culpa de su ceguera ante la naturaleza del movimiento nazi a «una historia sublimada, promovida a las elevadas alturas de la ontología. Así nació el concepto de la historia del Ser» (pág. 159). Pero gran parte de lo que Heidegger nos narra a finales de la década de 1930 y en la de 1940 acerca de la historia del Ser, estaba prefigurado en sus lecciones de 1927 acerca de «Los problemas básicos de la Fenomenología», y presumiblemente habrían constituido la segunda parte de *Ser y Tiempo* de haberse completado esta obra. Sospecho que aun cuando los nazis no hubiesen alcanzado el poder y Heidegger no hubiese soñado jamás con transformarse en la *eminence grise* de Hitler, el «giro» se habría producido de todos modos.

Un rasgo importante de la historia del Ser que *no* está presente en la década de 1920 es la tesis de que «agota sus posibilidades» con Nietzsche. Mi presunción es, pues, que los pormenores decisivos de «la historia sublimada promovida a las elevadas alturas de la ontología» no se definieron el día en que Heidegger se preguntó a sí mismo: «¿Cómo luciré ante la historia con mi uniforme nazi?», sino, más bien, el día en que se preguntó a sí mismo: «¿Me verá la historia como un discípulo más de Nietzsche?» Habermas tiene razón, por cierto, en cuanto a que Heidegger necesitaba hallar alguna excusa para justificar su adhesión al nazismo, y que tejió una disculpa (nada convincente) en la historia que pasaba a narrar. Pero, en mi opinión, es una historia que él de todos modos habría escrito, aun cuando hubiera tenido que disculparse por algo menos grave.

En cuanto a la cuestión general de la relación entre el pensamiento de Heidegger y su adhesión al nazismo, no estoy convencido de que haya mucho que decir aparte de que uno de los pensadores más originales del siglo resultó ser un personaje bastante detestable. Pertenecía a la clase de hombres que pueden traicionar a sus colegas judíos para favorecer sus propias ambiciones y arreglárselas después para olvidarse de lo que había hecho. Pero si se sustenta la concepción del yo a-céntrico, concepción que he formulado en el capítulo segundo, se estará dispuesto a considerar contingente la relación existente entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales, lo mismo que la existente entre los libros de un escritor y los restantes sectores de su vida.

glo, la cultura superior de la que Proust y Freud eran las figuras centrales, era meramente la irreflexiva autosatisfacción de un nihilismo posmetafísico. Deseaba, pues, hallar un modo de no ser ni metafísico ni estetizante. Deseaba ver en la metafísica el destino verdadero e inevitable de Europa, y no simplemente desbrozarla (como hacían Proust y Freud). Pero quería insistir también en que la metafísica y, por tanto, Europa, habían concluido, puesto que —ahora que se había producido la inversión completa del platonismo— la metafísica había agotado sus posibilidades.

A Heidegger esa tarea se le presentaba como la tarea de operar dentro de un léxico último poniendo al mismo tiempo de alguna manera «entre paréntesis» ese léxico: como la tarea de mantener la seriedad de sus fines dejando simultáneamente que se expresara su contingencia. Deseaba construir un léxico que se desmantelara sin cesar a sí mismo y, a la vez, se tomara a sí mismo en serio constantemente. El perspectivismo historicista de Hegel y de Nietzsche lo habían empujado en dirección de ese problema, pero Hegel lo había eludido hablando como si el Conocimiento Absoluto estuviera a la vuelta de la esquina, y como si su lenguaje fuese sólo una «mediación» prescindible a la que reemplazaría la unión final de Sujeto y Objeto. Por su parte, Nietzsche nos había entretenido con la falaz sugerencia de que el superhombre de algún modo podría pasar sin *ningún* léxico. Nietzsche sugiere vagamente que el niño que, en la parábola de Zaratustra, sucede al león (el cual, a su vez, había sucedido al camello), de alguna manera gozaría de todas las ventajas del pensamiento sin padecer ninguna de las desventajas de hablar un lenguaje particular.

Meritoriamente, Heidegger no elude el problema; no abandona el nominalismo en favor de una inefabilidad no lingüística cuando el juego le es desfavorable. En lugar de ello hace una sugerencia osada y feroz acerca de lo que la filosofía podría ser en una época ironista. En *Ser y Tiempo* hay una frase que, según pienso, define lo que fue su ambición tanto antes como después de la *Kehre*: «El negocio último de la filosofía es preservar la *fuerza de las palabras más elementales* con las que el Dasein se expresa, e impedir que la comprensión común las haga descender a esa ininteligibilidad que obra... como fuente de pseudoproblemas» *(Ser y Tiempo)*.

La primera serie de posibles «palabras más elementales» que Heidegger ofreció eran términos como «*Dasein*», «*Sorge*» y «*Befindlichkeit*» en los usos nuevos que fijó para ellas al escribir *Ser y Tiempo*. Durante la *Kehre*, en el curso de (lo que me figuro que fue) su gradual comprobación de que la jerga de aquel libro, y sus pretensiones trascendentales, lo convertían en blanco de kierkegaardiana y nietzscheana ridiculización, presentó una segunda serie de posibles palabras de ese carácter: las palabras emblemáticas empleadas por los grandes metafísicos muertos, palabras como *noeîn*, *phýsis* y *substantia*, redefinidas por Heidegger a fin de que se adecuasen a su propósito de mostrar que todos esos metafísicos, aunque las apariencias sugiriesen lo contrario, habían estado intentando expresar una percepción de la finitud del Dasein.[12] Las dos series de palabras

12. La aplicación de lo que Heidegger, en lo que pudo haber sido un raro momento de me-

llevan ínsita la ironía: se supone que todas ellas expresan la comprensión que el Dasein auténtico tiene de sí mismo como incapaz de prescindir de un léxico último aun sabiendo que ningún léxico puede subsistir como léxico último, eso es, se supone que expresan la comprensión de su propia «metaestabilidad». «Dasein» era, por así decir, la denominación heideggeriana del ironista. Pero en su último período esa palabra fue reemplazada por «Europa» u «Occidente»: la personificación del lugar en el que el Ser desarrollaba un destino que concluía en ironismo. Para el último Heidegger, hablar del ironismo es hablar del penúltimo estadio de la historia de Europa, del estadio que precede inmediatamente a Heidegger y del cual él convirtió a Nietzsche en símbolo; el estadio en el cual «el mundo se transforma en imagen» al advertir los intelectuales (y, poco a poco, todos los demás) que es posible hacer que cualquier cosa parezca buena o mala, interesante o aburrida, recontextualizándola, redescribiéndola.[13]

En mi lectura de él, todas las «palabras más elementales» de Heidegger son palabras destinadas a expresar la dificultad del ironista teórico; la tensión que Nietzsche y Hegel experimentaron, pero ante la cual se encogieron de hombros, y que Heidegger toma con completa seriedad. Se supone que todas esas palabras encierran la dificultad de ser teórico e irónico al mismo tiempo. Heidegger escribe, pues, de sí mismo, de sus propias dificultades, cuando afirma que escribe acerca de las de otro: de las de «Europa». Lo que liga al primer Heidegger con el segundo es la es-

---

lancólico buen humor, llamó «el forzado y unilateral método heideggeriano de exégesis» (*Introduction to Metaphysics*, traducción de Ralph Mannheim, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1959, pág. 176), culmina siempre en la comprobación de que el gran filósofo (o el gran poeta) cuyo texto se examina, estaba anticipado a *Ser y Tiempo*. El texto siempre dice que *Sein* y *Zeit* están entretejidos, que el Ser no es algo alejado e infinito, sino, más bien, algo que «hay en la medida en que hay Dasein» (véase *Sein und Zeit*, pág. 212: «Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, "gibt es" Sein»; compárese con *Introduction to Metaphysics*, pág. 139, donde se dice que ése es el núcleo del fragmento 8 de Parménides).

Por una parte Heidegger quiere decir que él y Parménides (miembros los dos del Club de Pensadores, en tanto opuestos a los epígonos que interpretan erróneamente y trivializan la obra de los Pensadores) estaban trabajando en el mismo sentido: «En el comienzo mismo de la filosofía occidental se hizo manifiesto que la cuestión del ser necesariamente involucra los fundamentos del ser-ahí» (*Introduction to Metaphysics*, pág. 174). Por otra parte quiere decir que el propio Ser ha cambiado desde la época de Parménides a consecuencia de la creciente *Seinsvergessenheit*. Halla dificultades para combinar las dos tesis.

13. Véase «The Age of the World Picture», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducción de William Lovitt, Nueva York, Harper and Row, 1977, especialmente pág. 129: «Por eso la imagen del mundo, cuando se la comprende esencialmente, no representa una imagen del mundo, sino el mundo concebido y captado como imagen. Lo que es, en su integridad, es considerado ahora en forma tal, que primero está en el ser y sólo está en el ser en la medida en que es instituido por el hombre, que representa y pone de manifiesto.» Si, como yo lo hago, uno se olvida del Ser y piensa que lo único que hay son entes, entonces esa perspectiva «humanista» —perspectiva que el propio Heidegger menospreció— será lo que uno entienda en la afirmación de Heidegger de que «el lenguaje lo habla al hombre», y en su exaltación de «lo poético» como lo que «abre mundos». Los primeros tres capítulos del presente libro, y especialmente la exaltación de «el poeta» en el tercero, son un intento de explayarse en la idea de «el mundo como imagen» que Heidegger presenta en este ensayo. Pero, lo mismo que Derrida, deseo poner a Heidegger cabeza abajo: apreciar lo que él aborrecía.

peranza de hallar un léxico que lo mantenga auténtico, un léxico que coarte todo intento de afiliarse con un poder más alto, de realizar un *ktēma es aiei*, de escapar del tiempo dirigiéndose a la eternidad . Desea palabras que no puedan ser «allanadas», que no puedan ser empleadas como si formaran parte del léxico último «correcto». Desea un léxico último que se consuma a sí mismo y que continuamente se renueve; palabras que pongan de manifiesto que *no* son representaciones de una esencia real, que *no* son caminos para ponerse en contacto con un poder superior, que no son ellas mismas instrumentos de poder o medios dirigidos a fines ni ensayos para evadir la responsabilidad por la creación de sí mismo que tiene el Dasein. Desea, por así decirlo, palabras que le permitan lograr eso mismo, que lo exoneren de la tensión que él siente asumiendo ellas esa tensión. De tal modo, tiene que adoptar una concepción del lenguaje que no sólo se opone a la de Wittgenstein sino también a la de Locke, una concepción inhabitual, puesto que las especulaciones acerca de un lenguaje «adámico» desaparecieron en el siglo XVII. Para Heidegger la verdad filosófica depende de la propia elección de los *fonemas*, de los *sonidos* mismos de las palabras.[14]

14. Esto resultaría más claro en la insistencia de Heidegger en la audibilidad: una insistencia a la que da mucha importancia Derrida, que invierte a Heidegger insistiendo en «la prioridad de la escritura», pero que presta atención a la configuración de las palabras escritas en la misma forma en que Heidegger prestaba atención a los sonidos de las habladas. Véase, por ejemplo, el ensayo de Heidegger «The Nature of Language», que contiene párrafos como el siguiente: «Cuando la palabra es llamada [por Hölderlin] la flor de la boca y su capullo, escuchamos el sonido del lenguaje que surge como la tierra. ¿De dónde? Del Decir en el que acontece que se hace aparecer ese Mundo. El sonido se escucha en la resonante llamada que, abierta a lo Abierto, hace que el Mundo aparezca en todas las cosas» (*On the Way to Language*, pág. 101).

Cuando Heidegger dice que «el alemán y el griego son los dos lenguajes filosóficos» y que el griego «es el único lenguaje que es lo que dice», entiendo que está afirmando que la filosofía es intraducible en el sentido en que se dice que lo es la poesía; que cuentan los *sonidos*. A no ser que él piense eso, su infinito juego con las palabras y su invocación a palabras arcaicas del alemán carecen de sentido. Véase, por ejemplo, la discusión de *war*, *wahr* y *wahren* en *Early Greek Thinking*, traducción de David Krell y Frank Capuzzi, Nueva York, Harper and Row, 1975, pág. 36. Porque a Heidegger no le interesa la cuestión de las etimologías, y se encoge de hombros ante las acusaciones de haberse ocupado en falsas etimologías. Lo único que le interesan son las *resonancias*: las historias causales que esas resonancias produjeron, o dejaron de producir, son irrelevantes.

Heidegger quiere que el pensamiento sea «poetizado» y quiere que advirtamos que: «Estrictamente, es el lenguaje el que habla. El hombre sólo habla cuando responde al lenguaje atendiendo a su llamada» (*Poetry, Language, Thinking*, traducción de Albert Hofstadter, Nueva York, Harper and Row, 1971, pág. 216). Pero nunca nos dice nada demasiado aclaratorio acerca de la relación entre los poetas y los pensadores; acerca de por qué, por ejemplo, Sófocles y Hölderlin figuran entre los primeros, y Parménides y él mismo entre los segundos. Su envidia por Hölderlin es casi palpable, pero no está dispuesto a competir con él. Tan pronto como dice que «estamos pensando eso mismo que Hölderlin dice poéticamente», siente la necesidad de añadir un desconcertante párrafo de desmentida que dice, por ejemplo: «poesía y pensar se reunen en una y la misma cosa sólo cuando —y sólo en la medida en que— se mantienen distintamente en la distinción de sus naturalezas» (*ibid.*, pág. 218).

Heidegger no quería que se pensase que era un «poeta fracasado», tal como no quería que se le considerase como el profesor que había traducido a Nietzsche a la terminología académica. Pero la primera de esas dos descripciones se presenta inmediatamente al espíritu cuando se lee lo que escribió después de la guerra, tal como ocurre con la segunda cuando se leen ciertas secciones de *Sein und Zeit*.

Es fácil considerar esa concepción como una *reductio ad absurdum* del proyecto de Heidegger. Pero pueden verse sus atractivos si se tiene en cuenta el problema que Heidegger se había planteado a sí mismo: el problema de cómo sobrepasar, situar y hacer a un lado toda teoría del pasado sin teorizar uno mismo. En su propia terminología, ese problema se presenta como el problema de hablar acerca del Ser sin hablar acerca de lo que todos los entes tienen en común. (El hablar de esta última manera es, de acuerdo con la definición de Heidegger, la esencia de la metafísica.) Para Heidegger, el problema de si su terminología pretendidamente no teórica es tan distinta de la terminología explícitamente teórica de otros, toma la forma del problema de cómo «alcanzar la naturaleza del lenguaje sin dañarla».[15] Más específicamente, es el problema de cómo mantener la diferencia entre «las señales y los gestos» [*Winke und Gebärden*] y «los signos y las cifras» [*Zeichen und Chiffren*] de la metafísica; de, por ejemplo, cómo impedir que la expresión «la casa del Ser» (una de las descripciones que Heidegger hace del lenguaje) sea considerada como una «mera imagen rápida que nos ayuda a imaginar lo que queremos».[16] La única solución para tales problemas es la de no colocar las palabras de Heidegger en contexto alguno, no tratarlas como las piezas movibles de un juego, o como herramientas, o como relevantes para cuestión alguna salvo las cuestiones del propio Heidegger. Dicho brevemente: debe concedérsele a sus palabras el privilegio que se le concede a un poema lírico al que uno aprecia mucho tratar como objeto de «crítica literaria»: un poema lírico que uno recita pero que (por temor a dañarlo) no se le transmite a ninguna otra persona.

Esa explicación cobra sentido sólo si cuentan los sonidos, los fonemas. Pero si no cuentan, entonces somos libres de tratar las palabras de Heidegger —los fragmentos de léxico último que él desarrolló para sí mismo— como fichas de un juego del lenguaje en el que otras personas que no sean él pueden participar. Hasta podríamos tratar expresiones como *Haus des Seins* a la manera contextualista difundida por de Saussure y Wittgenstein, como herramientas más o menos útiles para algún propósito que es extraño a la expresión misma. Pero si lo hacemos, en su momento nos veremos abocados a cuestiones como: «¿Cuál es el sentido de jugar el juego en cuestión?» y «¿Para qué propósito es útil este léxico último?» La única respuesta disponible para ambas parece ser la que dio Nietzsche: Incrementa nuestro poder; nos ayuda a alcanzar lo que previamente decidimos que queríamos.[17]

Heidegger piensa que si hemos de evitar precisamente esa identificación de la verdad con el poder —evitar, pues, la especie de humanismo y

15. *On the Way of Language*, pág. 22.
16. *Ibid.*, pág. 26.
17. Heidegger piensa que esa concepción del lenguaje se volvió ineludible una vez que Platón hubo distinguido entre el «significado» y el «vehículo sensible del significado». Esa ineludibilidad es parte de la ineludibilidad más amplia que él ve en la progresión que va de Platón a Nietzsche: la fatal disolución de la distinción entre la apariencia y la realidad, en la distinción entre el poder de uno frente al poder del otro.

de pragmatismo defendida en este libro, formas de pensamiento que él considera que constituyen las versiones más degradadas del nihilismo en que culmina la metafísica—, tenemos que decir que los léxicos últimos no son sencillamente medios para fines determinados, sino, en realidad, casas del Ser. Pero esa afirmación le exige poetizar el lenguaje filosófico haciendo que cuenten los fonemas y no los usos a los que los fonemas están subordinados.

La mayor parte de las objeciones contemporáneas dirigidas a las ideas wittgensteinianas acerca del lenguaje y a las ideas pragmatistas acerca de la verdad proceden de filósofos «realistas» (por ejemplo, Wilfrid Sellars, Bernard Williams) que suponen que la ciencia física ostenta un privilegio frente a otras partes del discurso. Para Heidegger, con ello se comete exactamente el mismo error. En su opinión, el pragmatismo, Wittgenstein y la ciencia física son las unas acreedoras de las otras. Heidegger piensa que es la poesía, y no la física, la que pone de manifiesto la insuficiencia de una teoría del lenguaje basada en la noción de juego del lenguaje. Considérese uno de sus ejemplos de expresiones no susceptibles de ser parafraseadas: el uso de la palabra «*ist*» en el verso de Goethe «Über allen Gipfeln, ist Ruh».[18] Parece haber un error en el intento de analizar ese «*ist*» como instrumento para alcanzar un propósito. Es posible, por cierto, analizarlo de ese modo, y Heidegger no ofrece ningún argumento con el fin de mostrar por qué no se podría hacer. Pero él desea que consideremos la siguiente cuestión: «Puesto que *parece* haber un error en un análisis así, ¿qué tendría que ser el lenguaje si *hubiera* un error?» Su respuesta es que tendría que haber determinadas «palabras elementales»: palabras que tienen «fuerza» aparte de su uso por parte de lo que él llama «la comprensión común». La comprensión común es lo que una teoría basada en la noción de juego del lenguaje capta. Pero es la *fuerza* lo que se supone que nos ayuda a captar la idea de la «casa del Ser». Si no hay palabras que tengan fuerza, no hay necesidad de la filosofía como intento de preservar esa fuerza.

La explicación de lo que Heidegger entiende con la expresión «el asunto último de la filosofía» suscita la pregunta obvia: «¿Cómo reconocer Heidegger una palabra elemental cuando la ve, una palabra que tiene fuerza y no únicamente un uso?» Si él es tan finito, tan ligado al tiempo y al espacio como el resto de nosotros, ¿cómo puede afirmar que es capaz de reconocer una palabra elemental al escucharla y no reincidir en la metafísica? Podemos obtener un indicio de lo que sería su respuesta a partir de una línea de uno de los pocos poemas que ha publicado (aunque, al parecer, escribió muchos): «Poema del Ser —hombre— acaba de empezar.» Concibe al hombre —o, más bien, al hombre europeo— como la persona cuya vida ha transcurrido pasando de determinados léxicos últimos a otros. De tal modo, si se desea recoger palabras elementales, se debe escribir un *Bildungsroman* acerca de un personaje llamado «Europa» intentando discernir los momentos cruciales de transición en la vida de Euro-

18. *Introduction to Metaphysics*, pág. 90.

pa. Imagínese a Heidegger haciendo con el «poema del Ser» algo semejante a lo que un crítico podría intentar hacer con «la poesía en lengua inglesa». Un crítico suficientemente ambicioso, como Bloom, no sólo analiza un canon de poetas sino también uno de poemas y de las líneas que componen los poemas procurando identificar las líneas y los poemas que abrieron o cerraron posibilidades de opción para los poetas posteriores. Las líneas «más elementales» de la poesía inglesa son las que determinan la posición histórica en la que se halla un poeta que escribe en inglés en el siglo XX: son la casa en la que él vive, no las herramientas que usa. Un crítico así escribe un *Bildungsroman* acerca del modo en que la poesía inglesa ha llegado a ser lo que ahora es. Heidegger está escribiendo un *Bildungsroman* acerca de —según él dice— «lo que el Ser es ahora».[19] Intenta identificar los filósofos, y las palabras, que han sido decisivos para que Europa llegase a la situación en la que ahora se halla. Desea presentarnos una genealogía de los léxicos últimos que nos muestre por qué en la actualidad usamos el léxico último que usamos, y desea hacerlo narrándonos una historia acerca de los teóricos (Heráclito, Aristóteles, Descartes, etcétera) a través de los cuales —antes que alrededor de los cuales— tenemos que marchar. Pero el criterio para la elección de las figuras por discutir, y para la elección de las palabras elementales por aislar, no consiste en que los filósofos o las palabras sean autoridades acerca de otra cosa que ellos mismos; por ejemplo, acerca del Ser. No son reveladores de nada sino de nosotros: de nosotros, los ironistas del siglo XX. Nos revelan porque nos *hicieron*. «Las palabras más elementales con las que el Dasein se expresa» no son «más elementales» en el sentido de que estén más próximas del modo en que las cosas son en sí mismas, sino sólo en el sentido de que están más próximas a *nosotros*.

Puedo resumir mi historia acerca de Heidegger diciendo que él tenía la esperanza de evitar la recaída, sufrida por Nietzsche, de la ironía en la metafísica, la esperanza de evitar su capitulación final ante su voluntad de poder, dándonos una *letanía* antes que una narración. Comprendió enteramente el problema de Hegel y de Nietzsche de cómo concluir su narración, y —hacia el final de su vida— creyó haber eludido la trampa en la que ellos cayeron, tratando su narración de la historia del Ser sólo como un andamio que puede desecharse, sólo un artificio para colocar las «palabras elementales» bajo nuestra atención. Quería ayudarnos a que escuchásemos las palabras que nos habían convertido en lo que somos. Lo haríamos —decidió finalmente—, no con el fin de superar alguna cosa —por ejemplo, «la ontología occidental» o nosotros mismos—, sino, más bien, con el fin de la *Gelassenheit*, de la capacidad de *no* buscar poder, de la capacidad de *no* desear superar.[20]

Las analogías existentes entre el intento de Heidegger, así descrito, y el intento de Proust, tal como lo describí anteriormente, son muy mani-

19. La diferencia está en que un crítico como Bloom se distingue de la figura que él analiza, mientras que Heidegger tiende a mezclarse con ella.
20. Véase el párrafo de *Ser y Tiempo* citado en la nota 1 de este capítulo.

fiestas. El esfuerzo de Proust por despojar de autoridad al concepto de autoridad redescribiendo todas las autoridades posibles como compañeros en el sufrimiento, halla su paralelo en el intento de Heidegger de escuchar, simplemente, las palabras de los metafísicos en lugar de usar esas palabras como instrumentos. La descripción que él presenta de su hacer como un *andenkendes Denken* —un pensamiento que rememora— torna a la analogía con Proust aún más fácil. Tanto él como Proust piensan que si la memoria puede recuperar lo que nos ha creado, el llevar a cabo esa recuperación equivaldrá a convertirse en lo que uno era.

Una vez establecida esa analogía, puedo precisar lo que hay de erróneo en ello, pues pienso que Heidegger fracasó allí donde Proust tuvo éxito. Proust tuvo éxito porque no tenía ambiciones públicas: no tenía razón alguna para creer que el sonido del nombre «Guermantes» significaría cosa alguna para nadie aparte de su narrador. Si esa misma palabra efectivamente encierra en la actualidad para muchísimas personas, una resonancia, ello se debe a que para esas personas la lectura de la novela de Proust ha llegado a convertirse en una cosa semejante a lo que el paseo *à côté de Guermantes* había llegado a convertirse para Marcel: una experiencia que necesita redescribir y, con ello, entretejerla con otras experiencias para tener éxito en sus proyectos de autocreación. Pero Heidegger pensaba que sabía de determinadas palabras que encerraban, o debieran haber encerrado, una resonancia para todos en la Europa moderna, palabras que tenían importancia no sólo para el destino de personas que hubiesen leído muchísimos libros de filosofía, sino para el destino público de Occidente. Era incapaz de creer que palabras que para él significaban tanto —palabras como «Aristóteles», *phýsis*, «Parménides», *noeîn*, «Descartes» y *substantia*— fueran sólo sus equivalentes privados de «Guermantes», «Combray» y «Gilberte».

Pero no eran sino eso. Heidegger fue la más grande imaginación teórica de su tiempo (fuera de las ciencias naturales); alcanzó la sublimidad que había procurado. Pero ello no impide que resulte enteramente inútil para las personas que no participan de sus asociaciones. Para personas como yo, que sí participo de ellas, es una figura paradigmática, gigantesca, inolvidable. La lectura de Heidegger ha pasado a ser una de las experiencias que tenemos que aceptar, redescribir y entretejer con el resto de nuestras experiencias a fin de lograr éxito en nuestros propios proyectos de autocreación. Pero Heidegger carece de utilidad pública general. Para personas que nunca han leído los intentos de metafísicos como Platón y Kant por afiliarse con un poder ahistórico —o que los han leído y meramente han hallado un entretenimiento en ello—, la teoría ironista les parece una reacción absurdamente exagerada ante una amenaza vacía. Tales personas encontrarán que el *andenkendes Denken* de Heidegger no constituye un proyecto más urgente que el del tío Toby de construir un modelo de las fortificaciones de Namur.

Heidegger pensó que, en virtud de su familiaridad con determinados libros, podía reunir ciertas palabras que para todos los europeos contemporáneos representarían lo que representaba para Marcel su letanía de

recuerdos. No logró hacerlo. No existe tal lista de palabras elementales; no hay una letanía universal. La elementalidad de las palabras elementales, según Heidegger entiende «elemental», es una cuestión privada e individual. El católogo de libros que Heidegger leía no tienen para Europa y para su destino una importancia más fundamental que muchos otros catálogos de muchos otros libros, y el de «el destino de Europa» es, en todo caso, un concepto del que podemos prescindir. Porque esa forma de dramaturgia historicista no es sino un intento más de rechazar ideas de mortalidad con ideas de afiliación y de encarnación.[21]

Heidegger tenía razón al decir que la poesía pone de manifiesto lo que el lenguaje puede ser cuando no constituye un medio subordinado a un fin, pero estaba enteramente equivocado al pensar que podía haber un poema universal: algo en lo que se combinasen los mejores rasgos de la filosofía y de la poesía, algo que estuviese más allá de la metafísica y del ironismo. Los fonemas ciertamente *cuentan*, pero ningún fonema cuenta para muchas personas durante mucho tiempo. La definición heideggeriana del hombre como «poema del Ser» era un intento magnífico, pero desesperado, de salvar la teoría poetizándola. Pero ni el hombre en particular ni Europa en general tienen un destino, ni se hallan ninguna de esas dos cosas en relación con una figura más-que-humana en la forma en la que un poema se halla en relación con su autor. Ni es la teoría ironista otra cosa que una de las grandes tradiciones literarias de la Europa moderna; una tradición comparable con la de la novela moderna por la grandeza de los logros que la ilustran, aunque menos importante que ella para la política, para la esperanza social y para la solidaridad humana.

Cuando Nietzsche y Heidegger se atienen a la celebración de sus cánones personales —a las pequeñas cosas que más significan para ellos— son tan magníficos como Proust. Son figuras que el resto de nosotros puede utilizar como ejemplos y como material en sus propios intentos de crear un nuevo yo escribiendo un *Bildungsroman* acerca de nuestro viejo yo. Pero tan pronto como uno y otro intentan formular una opinión acerca de la sociedad moderna, el destino de Europa o la política contemporánea, se vuelven, en el mejor de los casos, insípidos, y, en el peor, sádicos. Cuando se lee a Heidegger como a un profesor de filosofía que se las arreglaba para ir más allá de su propia condición utilizando los nombres y las palabras de los grandes metafísicos muertos como elementos de una letanía personal, resulta una figura inmensamente simpática. Pero como

21. Véase: Alan Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley, University of California Press, 1985, pág. 346: «La noción de una crisis en la historia presupone lo que está expuesto a la destrucción: la idea de la historia como un proceso continuo, la historia con "H" mayúscula.» La crítica que Megill dirige a lo que él llama el «esteticismo» de Heidegger es paralela a mi crítica de la aspiración heideggeriana a lo sublime histórico. Megill define «esteticismo» como «un intento de hacer que regrese a nuestro pensamiento, y a nuestras vidas, esa forma de edificación, ese nuevo despertar del *ékstasis* que en la concepción de la Ilustración y de la postilustración había quedado limitada durante largo tiempo al ámbito del arte» (pág. 342). De acuerdo con este sentido de «esteticismo», mis esfuerzos en este libro (y especialmente en mi esbozo de una utopía liberal en el capítulo tercero) se han dirigido a sugerir que introduzcamos ese esfuerzo en nuestras vidas privadas sin intentar introducirlo en la política.

filósofo de nuestra vida pública, como comentarista de la tecnología y de la política del siglo XX, se muestra resentido, mezquino, avieso, y, a veces, en sus peores momentos (como en el de su elogio de Hitler después de que los judíos fueran echados a puntapiés de las universidades), cruel.

En esta afirmación se reitera una sugerencia que he formulado al final del capítulo precedente: la de que la ironía es de poca utilidad pública, y que la teoría ironista, si no es exactamente una contradicción en los términos, difiere, al menos, de la teoría metafísica al punto de que no se la puede juzgar en los mismos términos. La metafísica esperaba reunir nuestra vida pública y nuestra vida privada demostrándonos que podían asociarse el descubrimiento de sí y la utilidad social. Esperaba proporcionar un léxico último que no se disociara en una sección privada y una pública. Esperaba ser bella en la pequeña escala privada y, a la vez, sublime en la amplia escala pública. La teoría ironista anduvo su camino movida por la intención de lograr esa misma síntesis a través de la narración, y no mediante un sistema. Pero el intento era desesperado.

Metafísicos como Platón y Marx pensaban que podrían demostrar que, una vez que la teoría filosófica nos hubiese llevado de la apariencia a la realidad, nos hallaríamos en mejores condiciones para ser útiles a nuestro prójimo. Los dos tenían la esperanza de que la escisión en lo público y lo privado, la distinción entre el deber para consigo mismo y el deber para con los demás, podría ser superada. El marxismo fue objeto de la envidia de todos los movimientos intelectuales posteriores debido a que, por un momento, pareció mostrar el modo de realizar una síntesis entre la creación de sí y la responsabilidad social, entre el heroísmo pagano y el amor cristiano, entre el distanciamiento del contemplativo y el fervor del revolucionario.

De acuerdo con mi interpretación de la cultura ironista, esas oposiciones pueden ser combinadas en una vida, pero no sintetizadas en una teoría. Debiéramos dejar de buscar un sucesor del marxismo, una teoría en la que se fusionen la decencia y la sublimidad. Los ironistas debieran avenirse con una escisión entre lo privado y lo público dentro de sus propios léxicos finales, con el hecho de que la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación. La reunión y la redescripción de las pequeñas cosas que son importantes para uno —aun cuando esas pequeñas cosas sean libros de filosofía— no arrojará como resultado la comprensión de algo más amplio que uno mismo, algo como «Europa» o «la historia». Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales. La parte del léxico final de un ironista liberal que se relaciona con la acción pública nunca quedará subsumida bajo el resto de su léxico último, ni subsumirá ese resto. En el octavo capítulo sostendré que sería bueno que el discurso político liberal continúe presentando el carácter no teórico y simple que presenta (y como Orwell lo concebía), por complicado que sea el aspecto que el discurso de la creación de sí llegue a adquirir.

CAPÍTULO 6

DE LA TEORIA IRONISTA A LAS ALUSIONES PRIVADAS: DERRIDA

Derrida se halla respecto de Heidegger en la misma relación en la que Heidegger se halla respecto de Nietzsche. Uno y otro son el lector más inteligente, y el crítico más devastador, de su respectivo antecesor. El antecesor es, en cada caso, la persona de la que ellos más han aprendido y a la que más necesidad tienen de superar. Derrida continúa pensando acerca del problema que llegó a obsesionar a Heidegger: el del modo de combinar la ironía y la teorización. Pero cuenta con la ventaja de haber observado el fallo de Heidegger, tal como Heidegger y Nietzsche contaban con la ventaja de haber observado el de Hegel.

Derrida aprende de Heidegger que los fonemas importan, pero cae en la cuenta de que la letanía de Heidegger es sólo de Heidegger, no del Ser o de Europa. Pasa a ser su problema, según lo dice al final de «Différance», el de pensar el hecho de que «no hay un único hombre» —o, en forma más general, una letanía definitiva— «sin *nostalgia*, esto es, al margen del mito de un lenguaje puramente materno o paterno, de una patria del pensamiento».[1] Desea imaginar el modo de romper con la tentación de identificarse con algo grande: con una cosa como «Europa», «la llamada del Ser» o «el hombre». Como lo dice en su réplica a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, el uso que ésta hace de «nosotros» surge de la «situación escatoteológica» que está «inscrita en la metafísica».[2] La dificultad que ofrece el pensamiento de Heidegger acerca de «la presencia del presente» es la de que «sólo puede metaforizar, mediante una profunda necesidad de la que uno no puede simplemente decidir escapar, el lenguaje que desconstruye».[3] El *andenkendes Denken* de Heidegger es nostálgico o no es nada, y el mito de un lenguaje perdido, de las «palabras elementales» cuya fuerza hace falta restituir, es sólo un intento más de creer que determinadas palabras ostentan un privilegio respecto de las otras en virtud de un poder distinto de nosotros mismos, que determinados léxicos

1. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1982, pág. 27.
2. *Ibid.*, pág. 123.
3. *Ibid.*, pág. 131.

últimos están más próximos que otros a algo transhistórico o no contingente.[4]

Lo mismo que la de Heidegger, la obra de Derrida se divide en una etapa inicial, más profesional, y una etapa posterior en la que su escritura se vuelve más excéntrica, más personal y más original. Como he dicho anteriormente, en *Ser y Tiempo* Heidegger vierte vino nietzscheano en odres kantianos. Dice cosas nietzscheanas en el contexto del clásico proyecto académico alemán de descubrir las «condiciones de posibilidad» de experiencias habituales. También la obra temprana de Derrida puede ser leída como un proyecto semejante: el proyecto de llegar más profundamente que Heidegger en la búsqueda de cosas como las que Heidegger quería: palabras que expresen las condiciones de posibilidad de toda teoría anterior: de toda la metafísica anterior y de todos los intentos precedentes de socavar la metafísica, incluido el intento de Heidegger. De acuerdo con esta lectura, Derrida se propone socavar a Heidegger tal como Heidegger socavó a Nietzsche. No obstante, su proyecto continúa el de Heidegger en la medida en que también él desea hallar palabras que nos lleven «más allá» de la metafísica: palabras que posean una fuerza al margen de nosotros y que exhiban su propia contingencia.

Muchos de los admiradores de Derrida, y especialmente Rodolphe Gasché, leen su obra temprana de esa manera. Pero Gasché inicia su libro diciendo que no analizará *Glas* o la obra de Derrida posterior a *The Truth in Painting*, y que hace a un lado «la delicada cuestión de lo que deba con-

4. Gran parte de las críticas que he dirigido a Heidegger en el capítulo quinto está tomada de Derrida, especialmente de «The Ends of Man» y de «Différance». Una caracterización y una crítica muy agudas de la lectura de Heidegger que derivo de Derrida puede hallarse en John D. Caputo, «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty», *Review of Metaphysics*, 36, 1983, págs. 661-685. Caputo tiene razón al decir que, lo mismo que Derrida, estoy «interesado en la destrucción de la historia de la ontología en su sentido negativo», y que pienso que la idea de que tiene un «sentido positivo» es «la ilusión última de Heidegger» (pág. 676). Pero se equivoca al decir que mi concepción, o la de Derrida, hace que «no vayamos más allá de un discurso proposicional» (págs. 677-678). Lo que deseo excluir (y, hasta donde puedo ver, lo que desea excluir Derrida) es la tentativa de ser no proposicional (poético, abrir un mundo) y afirmar al mismo tiempo que uno llega a algo primordial: lo que Caputo llama «el silencio del que surge todo lenguaje» (pág. 675). El nominalismo presentado en el capítulo primero (un nominalismo que considero que Derrida comparte) exige que rechacemos la heideggeriana afirmación de Caputo de que «el lenguaje no es un sistema de palabras ideado para fines humanos, sino el acontecimiento que da a luz las cosas». Esa afirmación me parece constituir una confusión de las condiciones causales y las misteriosas «condiciones de posibilidad» trascendentales con las que soñaba Kant. Como he señalado al comienzo del capítulo primero, nosotros, los nominalistas, nos proponemos purificar el romanticismo de los últimos vestigios de idealismo alemán, y ello, como sostengo arriba, involucra la eliminación de la *apelación argumentativa* a lo no proposicional. Derrida, Davidson y Bloom nos ayudan a hacer precisamente eso al permitirnos concebir a los poetas como *ursprünglich* antes que como receptores pasivos de los dones de Ser. En cambio, como dice Caputo, para Heidegger, «el auténtico hablante... es poseído por las cosas mismas, se rinde a ellas y deja que en él lleguen a las palabras» (pág. 674). Ese deseo de asociarse con Algo Diferente y Más Grande es precisamente aquello que en Heidegger más despierta la desconfianza de Derrida, y pienso que en ello Derrida tiene razón. Una buena respuesta al artículo de Caputo se halla en Lyell Asher, «Heidegger, Rorty and Possibility of Being», en *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, compilado por Robert Merrill, Washington D. C., Maisonneuve Press, 1988.

siderarse más bien como filosófico o más bien como una diversión literaria».[5] Gasché pasa a reconstruir la obra temprana de Derrida entendida como intento de formular un «sistema más allá del Ser», un sistema de «infraestructuras» (por ejemplo, *différance*, espaciamiento, iterabilidad) que nos conducen más acá de Heidegger o debajo de él.[6] Considera que Derrida ha «demostrado» que

> ... la «fuente» de todo ente más allá del Ser es escritura *generalizada* o, más bien, *general*, cuya esencial falta de verdad y de presencia es la condición fundamentalmente indecidible de posibilidad y de imposibilidad de presencia en su identidad y de identidad en su presencia. La «fuente» del ser y de la esencialidad es, para Derrida, el sistema o la cadena, más allá del Ser, de las diversas infraestructuras o indecidibles.[7]

Hay mucho en la obra primera de Derrida que alienta tal lectura, y no suscitaré la cuestión de si la descripción que Gasché hace de las intenciones iniciales de Derrida es exacta. Pero hay manifiestamente un problema en una lectura así, a saber, el de que, en su conjunto, la idea de «socavar» y de las «condiciones de posibilidad», suena terriblemente metafísica. Esto es, parece presuponer que existe un léxico fijo mediante el cual es posible llevar adelante ese proyecto; que, pues, todos aquellos a los que Gasché llama «filósofos de la reflexión» saben en qué consiste una «condición de posibilidad» y pueden decirnos quién ha logrado socavar a quién.[8]

5. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1986, pág. 4.

6. Gasché toma en serio la afirmación de Derrida de que la «différance» no es «ni una palabra ni un concepto», y la aplica a todos los otros términos derridanos que él considera que designan infraestructuras. He criticado esa afirmación en «Deconstruction and Circumvention», *Critical Inquiry*, 11, 1983, págs. 1-23, afirmando que allí Derrida procura, como Heidegger, obtener una doble ventaja: expresar lo inexpresable decretando que una palabra que él pone en circulación no es una cosa que se pueda poner en circulación. Lo mismo que el último Heidegger, el primer Derrida anda en pos de una palabra mágica: tiene la esperanza de hallar una que el uso no pueda trivializar y tornar metafísica, una palabra que de algún modo conserve su inestabilidad» aun después de volverse habitual. Parece como si Gasché pensara que esa magia funciona; por ejemplo, cuando dice: «Una infraestructura, además, no es una esencia, puesto que no depende de ninguna categoría de lo que está presente o ausente. [...] No tiene carácter estable, no tiene autonomía ni identidad ideal, y por tanto no es una *sustancia* o un *hypokeímenon*. Su "esencia" es no tener esencia. Y a pesar de ello la infraestructura está provista de una cierta universalidad.» Hacer tales cumplidos a la palabra de Derrida es, a mi modo de ver, una forma de darse ánimos: decir que sería bueno que existiesen palabras que encerrasen esa imposible combinación de propiedades, sin explicar de qué modo se supone que ha sido posible esa combinación. Me parece que la superioridad del último Derrida respecto del primero reside en que deja de confiar en la palabra mágica y, en lugar de ello, confía en un modo de escribir, en la creación de un estilo antes que en la invención de neologismos.

7. Gasché, *The Tain of the Mirror*, pág. 177.

8. Discuto el libro de Gasché con cierto detalle en «Is Derrida a Trascendental Philosopher?», *The Yale Journal of Criticism* (en prensa). Véase también mi diálogo con Christopher Norris acerca de la cuestión de si debe considerarse a Derrida como «travieso» o como «serio», en *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, compilado por Reed Dasenbrock, Minneapolis, University of Minnesota Press (en prensa). La contribución de

La descripción que Gasché hace de la búsqueda de las «condiciones de posibilidad del discurso filosófico» sugiere que el comprender qué son esas condiciones y el saber cómo buscarlas, depende de lo que Gasché llama las «reglas clásicas de la filosofía».[9] Pero sería extraño que el remitirnos a tales reglas nos ponga en condiciones de archivar el problema que mencioné anteriormente al discutir a Heidegger: el de que el ámbito de la posibilidad se amplía toda vez que se inventa un léxico nuevo, de manera que el hallazgo de las «condiciones de posibilidad» exigiría que contemplásemos toda invención como ésa antes de que se produzca. La idea de que disponemos de un metaléxico semejante —un metaléxico que nos ofrezca un «espacio lógico» en el cual «situar» todo lo que alguien llegue a decir alguna vez— parece constituir una versión más del sueño de la «presencia» del que desde Hegel los ironistas han estado procurando despertarnos.

Haya estado o no Derrida inicialmente tentado por el proyecto trascendental que Gasché le atribuye, sugiero que leamos los escritos más recientes de Derrida entendiendo que en ellos se convierten tales proyectos sistemáticos en bromas privadas. A mi modo de ver, la eventual solución que Derrida da al problema de cómo evitar el «nosotros» heideggeriano, y, en forma más general, cómo evitar el lazo en el cual Heidegger cayó al intentar afiliarse a algo más grande que él o encarnarlo, consiste en aquello a lo que Gasché desdeñosamente denomina «lucubraciones extravagantes y privadas».[10] El último Derrida privatiza su pensamiento filosófico y elimina de ese modo la tensión entre el ironismo y la teorización. Sencillamente excluye la teoría —el intento de ver a sus predecesores como una totalidad estable— para pasar a fantasear acerca de esos predecesores, a jugar con ellos, a dar rienda suelta a los distintos cursos de asociaciones que ellos suscitan. Esas fantasías no encierran ninguna moraleja, ni puede hacerse de ellas ningún uso público (pedagógico o político); pero, para los lectores de Derrida, pueden resultar, a pesar de ello, ejemplares: sugerencias de las cosas que uno podría hacer, cosas de una especie que sólo raramente se han hecho antes.

Ese fantasear es, en mi opinión, el producto final de la teorización ironista. El retroceso a la fantasía privada es la única solución para el problema de la autorreferencia, esto es, para el problema de cómo tomar distancia respecto de los predecesores sin hacer exactamente lo mismo que uno ha repudiado en ellos. Creo, pues, que la importancia de Derrida reside en el hecho de que ha tenido el valor de renunciar al intento de unir lo

Norris —«Philosophy as *Not* just a "Kind of Writing": Derrida and the Claim of Reason»— es en parte una réplica a mi «Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida», incluido en mi *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. Mi contribución —«Two Senses of "Logocentrism": A Reply to Norris»— se opone a la tesis según la cual Derrida proporciona los fundamentos filosóficos para la llamada crítica literaria desconstructiva, y expresa la de que la perspectiva y la estrategia de Derrida difieren enormemente de las de Paul de Main, escritor cuya obra da el tono a esa forma de crítica.

9. Gasché, *Tain*, pág. 122.

10. *Ibid*., pág. 123.

privado y lo público, el valor de dejar de proponerse reunir la búsqueda de la autonomía privada y la tentativa de alcanzar resonancia y utilidad públicas. Piratiza lo sublime, tras haber aprendido del destino de sus predecesores que lo público nunca puede ser más que bello.

En Heidegger la búsqueda de lo sublime consistía en la búsqueda de palabras que tenían «fuerza» antes que el mero valor de intercambio que les confiere el papel que ellas desempeñan en los juegos del lenguaje. El dilema con que Heidegger se enfrentaba era el de que tan pronto como él aislaba tales palabras y publicaba sus resultados, las palabras se convertían rápidamente en parte del juego heideggeriano del lenguaje, juego ampliamente jugado, y con ello, de *Winke* se las rebajaba a *Zeichen*, de pensamiento a metafísica. Tan pronto como él se hacía público, sus «palabras elementales» perdían fuerza ganando usos (por ejemplo, convirtiéndose en nombres de «problemas filosóficos»: el «problema de la presencia», el «problema de la técnica», etc.). Del ejemplo de Heidegger, Derrida aprendió que el problema no es el de «alcanzar la naturaleza del lenguaje sin dañarla», sino más bien el de crear un estilo tan distinto que haga que los libros de uno resulten inconmensurables con los de los precursores. Aprendió que «el lenguaje» no tiene una naturaleza en mayor medida que «el Ser» o «el hombre», y que el intento de desbastar el lenguaje para llegar a las «palabras elementales» era vano.

Así pues, en lugar de desbastar o de recortar, el último Derrida multiplica. En lugar de tener, con Heidegger, la expectativa de «decir» siempre «lo mismo», de «llevar al lenguaje una y otra vez ese advenimiento del Ser que sigue siendo [...] el único tema del pensamiento»,[11] se esfuerza por no decir la misma cosa dos veces. Mientras que en Heidegger se sabe que, sea cual fuere supuestamente el tema del ensayo, se volverá a dar vueltas en torno de la necesidad de distinguir los entes del Ser, o de recordar el Ser, o de guardarle gratitud, en el último Derrida nunca se sabe qué va a venir a continuación. Derrida no está interesado en el «esplendor de lo simple», sino, más bien, las incertidumbres de lo complicado. No le interesan ni la pureza ni la inefabilidad. *Lo único* que lo liga con la tradición filosófica es el que los filósofos del pasado constituyen el tema de sus fantasías más vívidas.

La primera mitad de *The Post Card*, titulada «Envois», es el texto que mejor ilustra lo que considero que son los mejores momentos de Derrida. «Envois» se diferencia de *Glas* por el hecho de ser legible, y, asimismo, por ser conmovedor. Debe esos rasgos a su forma: una serie de cartas de amor. Esa forma subraya el carácter privado del trabajo hecho. Nada es más privado que una carta de amor; no hay cosa para la que las ideas generales resulten menos relevantes o más inapropiadas. En una relación amorosa o en una carta de amor todo depende de las asociaciones privadas que se comparten, como cuando el «viajante de comercio»[12] que es-

11. Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings*, compilado por David Krell, Nueva York, Harper and Row, 1977, pág. 241.

12. «Le escribo las cartas de un viajante de comercio con la esperanza de que usted pueda

cribe las cartas en «Envois» recuerda «el día en que compramos aquella cama (las complicaciones del crédito y el rótulo perforado en el depósito, y entonces una de aquellas horribles escenas que tuvo lugar entre nosotros)».[13] Lo conmovedor de las cartas se debe en gran medida a las referencias a los hechos y a las personas de la vida real: aterriza en Heathrow, lecciones en Oxford, aterrizaje en Kennedy, enseñanza en Yale, convalecencia tras un accidente con la tabla de patinar, conversación telefónica transoceánica («y entonces ríes y el Atlántico se aleja»).[14]

A lo largo de las cartas el autor desenvuelve sus fantasías acerca de una postal con la que ha tropezado en Oxford: la reproducción de una pintura del siglo XIII en la que se ven dos figuras: una con la indicación: «platón», y la otra con la de: «Sócrates.» Escribe sus cartas de amor al dorso de innumerables ejemplares de esa postal, y fantasea incesantemente acerca de las relaciones entre Sócrates y Platón. Ocasionalmente, esa pareja marcha al lado de muchas otras: Freud y Heidegger —los dos abuelos de Derrida—, Heidegger y el Ser, los Entes y el Ser, Sujeto y Objeto, S y p, el propio escritor y «tú», su «dulce amor», y hasta «Fido» y Fido.[15] Las fantasías son, lo mismo que las propias cartas, una mezcla de lo privadamente erótico y lo públicamente filosófico. Combinan obsesiones personales con reflexiones acerca de los intentos paradigmáticos de escapar de lo meramente privado: la metafísica, la búsqueda de la generalidad.

La imagen habitual de Sócrates es la de un feo hombrecito plebeyo que inspiró a un fino joven de la nobleza largos diálogos acerca de am-

---

escuchar la risa y la canción; las únicas (¿las únicas que?) que no pueden ser enviadas, lo mismo que las lágrimas. En el fondo, sólo me interesa lo que no puede ser enviado, lo que en modo alguno puede despacharse» (*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, traducción de Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pág. 14). El original se halla en *La Carte Postale de Socrate à Freud et au delà*, París, Aubier-Flammarion, 1980, pág. 19. (En lo que sigue indicaré el número de página tanto de la traducción como del original, en ese orden.)

13. *Ibid.*, pág. 34/40.

14. No obstante, Derrida nos deja en la duda acerca de si todas las cartas están escritas por la misma persona, o si están dirigidas a la misma persona, y, asimismo, acerca de si el «dulce amor» (o amores) de los que se habla es (o son) masculino o femenino, real o imaginario, concreto o abstracto, idéntico o distinto del escritor (o del lector del libro), etcétera. En la pág. 5/9 dice: «El que los firmantes y los destinatarios no siempre sean visibles y necesariamente idénticos de un *envoi* a otro, el que los firmantes no se confundan inevitablemente con los remitentes, ni los destinatarios con los receptores, esto es, con los lectores (con *usted*, por ejemplo), etc.: usted tendrá la experiencia de todo eso, y a veces lo sentirá en forma muy vívida, aunque confusa.»

15. «S» y «P» se hallan con frecuencia en las obras de filosofía analítica como abreviaturas de «sujeto» y «predicado» respectivamente. (Pero en la carta en cuestión se escribe «platón» con «p» minúscula y «Sócrates» con «S» mayúscula; Derrida escribe así con «p» minúscula todo el tiempo.) Nosotros, los admiradores de Derrida, sentimos la tentación de escribir eruditamente acerca de la relación entre la relación S-p en «Envois» y la relación S-a («Savoir absolu», la «petit a» de Lacan y todo eso) en *Glas*; pero hay que resistirse a esa tentación. Nadie desea una serie completa de notas al pie de *The Post Card*, tal como no se las desea en *Finnegans Wake*, *Tristam Shandy* y *En busca del tiempo perdido*. La relación del lector con los autores de tales libros depende en gran medida de que se le deje a aquél imaginar con tranquilidad sus propias notas al pie.

plios temas. Acaso debido a que un copista escribió erróneamente los nombres junto a las figuras de la pintura, la postal muestra a «Platón» como un feo hombrecito mal vestido que se halla de pie detrás de un «Sócrates» alto y bien vestido. Este último se encuentra sentado junto a un escritorio y se ocupa en escribir alguna cosa. Por una razón que no es clara, hay algo de gran tamaño (que se parece un poco a una tabla de patinar) que sale de entre la parte posterior de Sócrates y el asiento en el que está sentado, cosa que Derrida interpreta rápidamente de la forma más obscena posible:

> Te cuento que en el momento vi que *Platón* tenía una erección en las espaldas de *Sócrates*, y vi la insana *hybris* de su aguijón, una erección interminable, desproporcionada que atravesaba la cabeza de Paris como una idea sola y, después, el asiento de copista antes de deslizarse lentamente, aún cálida, bajo la pierna derecha de *Sócrates*, en armonía, o en sinfonía, con el movimiento de ese manojo de falo [*ce faisceau de phallus*], las puntas, las plumas, los cálamos, los dedos, las uñas y los *grattoirs*, las propias cajas de lápices que se orientan en la misma dirección.[16]

A partir de allí Derrida ensaya, en filósofos importantes, todos los cambios posibles creando filósofos ficticios que actúan como maniquíes de filósofos, los cuales, colocados de pie sobre sus cabezas, los penetran por la espalda y los fertilizan de modo que den a luz nuevas ideas, y así sucesivamente. Alrededor de ello se agrupan cada vez más asociaciones, y oportunamente aparecen, cada vez con más frecuencia, tres nombres: el de Freud (que se centró en las inversiones y en las desviaciones sexuales), el de Heidegger (que se centró en las inversiones y en los errores de lectura dialécticos) y el de Fido (acerca del cual se hablará más adelante).

Como ejemplo de la clase de cosas que Derrida nos proporciona, considérese su combinación de la exigencia metafísica de un léxico último privilegiado, de ideas generales, con la exigencia de tener un niño (eco de lo que Sócrates dice acerca de la «obstetricia» y de los «huevos de viento» en el *Teéteto*). En lugares precedentes de la correspondencia dice a su «dulce amor»: «Lo que nos ha engañado es que quisieses generalidad, que es lo que llamo un niño.»[17] Tradicionalmente se ha pensado que los niños, lo mismo que las verdades públicas universales (o las descripciones privilegiadas o los nombres propios) que los metafísicos tienen la esperanza de transmitir a la posteridad, son una forma de escapar de la muerte y de la finitud. Pero los niños, y la siguiente generación de filósofos, tienden al parricidio y al matricidio, hecho que lleva a Derrida a escribir: «Ayúdame al menos a que la muerte nos llegue sólo de nosotros. No cedas a la generalidad.»[18] Además, es difícil decir quiénes son los pa-

16. *Ibid.*, pág. 18/22-23. «Paris» es una referencia a Mateo de París, el autor del libro acerca de los sortilegios que el cuadro de la tarjeta postal ilustra. La obscenidad de la escena que Derrida imagina contrasta con la castidad que Platón le atribuye a Sócrates (su negativa a tener relaciones sexuales con Alcibíades y acaso con el propio Platón).

17. Pág. 23/28.

18. Pág. 118/130.

dres de un niño o de un filósofo. En la carta, después de haber introducido el tema de los niños, Derrida escribe: «El programa de los dos impostores [Platón y Sócrates] es tener un niño de mí, también ellos.»

No obstante, inmediatamente después de ello escribe:

> Al demonio con el niño, lo único de lo que discutiremos, el niño, el niño, el niño. El mensaje imposible entre nosotros. Un niño es lo que uno no debiera ser capaz de enviarse a sí mismo. No habrá nunca, no *debiera* haber nunca un signo, una carta, ni siquiera un símbolo. Escritos: niños nacidos muertos que uno se envía a sí mismo a fin de dejar de escuchar acerca de ellos; precisamente porque los niños son ante todo lo que uno desea escuchar que hablen por sí mismos. O eso es lo que dicen los dos ancianos.[19]

A juicio de Derrida, nada habla jamás «por sí mismo», porque nada tiene la primordialidad —el carácter no relacional, absoluto— que el metafísico busca. No obstante, no podemos sino desear producir algo que hable de ese modo. Si *hubiera* un «nombre único», una «palabra elemental» o una «condición incondicionada de posibilidad», ello sería para Derrida, una tragedia: «Porque el día en que haya una lectura de la postal de Oxford, la única y verdadera lectura, será el fin de la historia. O la transformación de nuestro amor en prosa.»[20] Si estoy en lo cierto al pensar que la modalidad última de Derrida constituye un rechazo de las tentaciones trascendentales de su etapa anterior, podemos entonces aceptar la afirmación de que «aquello a lo que nunca me podré resignar es publicar algo distinto de una tarjeta postal, hablándoles a *ellos*»,[21] como diciendo: «No te enviaré niños, sólo tarjetas postales; no te enviaré generalidades públicas, sólo cosas individuales privadas.»[22]

La increíble riqueza de la textura de «Envois» —riqueza alcanzada sólo por pocos escritores contemporáneos y por ningún otro profesor de filosofía contemporáneo— halla una buena ilustración en esa confrontación entre los sentimientos que se tienen respecto de los bebés con los que se tienen respecto de los libros. Es una asimilación que se liga con muchos otros lugares de la obra de Derrida; por ejemplo, el contraste trazado en *De la gramatología* entre el texto (interminable) y el libro (terminable), el cual aparece ahora bajo la forma del contraste entre el amor por el amor y el amor dirigido a engendrar niños. Quien no escriba más que tarjetas postales no se encontrará con el problema, que se le presentaba a Hegel, del modo de terminar un libro, ni el problema que se plantea Gas-

19. Pág. 25/29-30. Compárese ese texto con el final de *Ser y Tiempo* de Heidegger, citado en el capítulo precedente: Aún predomina una cierta consideración por la metafísica incluso en la intención de superarla. Por tanto, nuestra tarea es abstenernos de toda superación, y dejar a la metafísica librada a sí misma». Imagínese a Heidegger diciendo: «Al diablo con la metafísica, lo único de la que siempre he discutido».

20. Pág. 115/127.

21. Pág. 13/17. Entiendo que «ellos» remite a Platón y a Sócrates.

22. Pero la constante preocupación de Derrida por la paradoja autorreferencial implícita en la formulación de cualquier afirmación programática general, se ve ilustrada en una frase de la pág. 238/255: «Nunca sabrán si amo la tarjeta postal o no, si estoy en favor o en contra.»

ché de si ha llegado a lo más profundo en la búsqueda de infraestructuras. Pero tampoco llegará a un «resultado» ni obtendrá una «conclusión». No habrá un «producto final»: nada que pueda extraerse de «Envois» (amorosamente sostenido en el hueco de las manos o acunado en los brazos) una vez que haya terminado de leerlo.

Esta reducción de las producciones públicas a las privadas, de los libros a los bebés, de la escritura al sexo, del pensamiento al amor, del deseo de un saber absoluto hegeliano al deseo de un niño,[23] continúa al fusionar Derrida a Freud y Heidegger:

> Aquí Freud y Heidegger: los reúno dentro de mí como a los dos grandes espíritus de la «gran época». Los dos abuelos supervivientes. No se conocieron entre sí, pero para mí forman una pareja, y en realidad sólo a causa de eso, de esa singular anacronía. Están ligados el uno al otro sin leerse el uno al otro y sin ser semejantes. Te he hablado a menudo de esta situación, y es ésa la imagen que quisiera describir en *Le legs*: dos pensadores cuyas miradas nunca se cruzaron y que, sin haber escuchado el uno ninguna palabra del otro, dicen lo mismo. Están vueltos hacia el mismo lado.[24]

¿Qué es eso «mismo» que Heidegger y Freud —el especialista en el Ser y el detector de sucios secretitos— dicen? Puede interpretárselos como autores que dicen *muchísimas* cosas que son las mismas, de manera que acaso la pregunta sea: «¿Por qué piensa Derrida que esa pareja *en parti-*

23. Véase pág. 3/44-45: «el niño sigue siendo, vivo o muerto, la más bella y la más viviente de las fantasías, tan extravagante como el saber absoluto».

24. Pág. 191/206. La referencia a *Le legs* lo es a «Legs de Freud», uno de los ensayos incluidos en la segunda mitad de *The Post Card*. Allí discute Derrida, entre otros temas, el de los hijos de Freud (especialmente Sophie y Ernst); el título encierra un juego de palabras entre las lenguas francesa e inglesa y, asimismo, una ambigüedad entre los libros de Freud y los bebés de Freud. La referencia a la «gran época» [*la grande époque*] lo es a «la gran época (cuya tecnología está señalada por el papel, la estilográfica, el sobre para cartas, el sujeto individual que es destinatario, etc.) y que se extiende, diremos, de Sócrates a Freud y Heidegger» (*Ibid.*). Esa época es, en la terminología del último Derrida, la del «libro» (en tanto opuesto, inicialmente, al texto y, después, a la tarjeta postal). Es también la época que Heidegger caracteriza como la época de la «metafísica occidental»: la época «logocéntrica» que gravitaba en torno de la búsqueda de lo que Husserl llamaba la «*epokhé*»: la captación de la esencia mediante la descontextualización. «Decir lo mismo» es una referencia irónica al uso que Heidegger hacía de esa frase. En la tarjeta postal de platón y Sócrates, los dos se hallan vueltos hacia el mismo lado, y sus miradas no se encuentran. A propósito de los abuelos, véase la pág. 61/68, donde Derrida describe a Sócrates (en la tarjeta postal) como «joven, como se dice en la [Segunda] Carta [de Platón], más joven que *Platón*, y más bello y más grande, su gran hijo [*"big son"* en la traducción inglesa], su abuelo o su gran nieto, su *nieto* [*grandson*]». Dice Derrida en este lugar: «Es S. [el tema de los diálogos de Platón, esto es, Sócrates] el que escribió todo» lo que Platón escribió, afirmación que remite al hecho de que «el sueño de Platón» era «hacer que Sócrates escribiese, y hacer que escribiese lo que él deseaba, su última orden, *su voluntad*... convirtiéndose así en Sócrates y en su padre, y, por tanto, en su propio abuelo» (pág. 52/59). La referencia lo es también a una frase de la Segunda Carta en la que Platón dice: «No hay ni habrá ninguna obra escrita del propio Platón. Las que ahora se consideran tales son obra de un Sócrates vuelto joven y hermoso.»

La extensión de la presente nota al pie (rigurosamente abreviada) puede sugerir a los que no conocen «Envois» lo que quiero decir con «riqueza de textura»; una riqueza que en parte es posible cuando se consideran seriamente las «meras asociaciones» sonidos y marcas. Casi cualquier párrafo de «Envois» puede dar lugar a una nota al pie de la misma extensión.

cular señala el fin de una gran época que se inicia con la reunión de Platón y Sócrates?» La mejor respuesta que concibo es la de que tanto Heidegger como Freud estaban dispuestos a atribuir importancia a los fonemas y a los grafemas: a las figuras y a los sonidos de las palabras. En la explicación freudiana del origen inconsciente de los chistes y en las etimologías (en gran medida falsas) de Heidegger, encontramos que se presta la misma atención a lo que la mayoría de los libros de *la grande époque* ha considerado inesencial: los rasgos «materiales» y «accidentales» de los trazos y de los sonidos que los hombres utilizan para alcanzar lo que desean. Si esta respuesta es al menos en parte correcta, entonces el constante recurso a los juegos de palabras, a las resonancias verbales y a los juegos gráficos en la obra más reciente de Derrida es lo que debía esperarse de parte de alguien que ha resuelto «enviar sólo tarjetas postales». Porque la única manera de escapar de los problemas acerca de cómo terminar los libros, de escapar de la crítica autorreferencial de que uno hace lo mismo de lo que ha acusado a otros, consistirá en transferir el peso de la escritura a aquellos rasgos «materiales»: a aquello que hasta entonces ha sido considerado marginal. Esas asociaciones son necesariamente privadas; pues en la medida en que se vuelven públicas hallan el camino que las conduce a los diccionarios y a las enciclopedias.[25]

Esto nos lleva a otra pareja: «Fido» y Fido. Las referencias a ella son en «Envois» poco más o menos tan frecuentes como las referencias a la formulada por Freud y Heidegger. «Fido» es el nombre del perro Fido, tal como «"Fido"» es el nombre del nombre de ese perro. (Nótese que pueden producirse nuevos nombres, aunque no nuevos perros, en la medida en que uno persista en añadir comillas. Ciertos filósofos de Oxford (como P. H. Nowell-Smith y Gilbert Ryle) dieron a la idea de que «todas las palabras son nombres» la denominación de «la teoría "Fido"-Fido del significado». Algunos (entre otros Austin) asociaron esa teoría con Platón. Contrasta con la concepción, relacionada con Saussure y con Wittgenstein, de que las palabras no cobran su sentido sencillamente en virtud de su asociación con los referentes (si los tienen) sino en virtud de la relación de sus usos con los usos de otras palabras. (Se podría, en determinadas circunstancias, aprender el uso de «Fido» si alguien señala a Fido y dice: «Ese es Fido», pero no se aprende el uso de «bueno» mediante una oscura reminiscencia de la Forma correspondiente y poniéndole a ese recuerdo aquel vocablo como etiqueta, ni se aprende el uso de «yo» rotulando un rasgo saliente de uno mismo.)

La pareja «Fido»-Fido emerge por segunda vez en «Envois» en el curso de una enorme posdata de varias postales de extensión acerca de «una pareja incompleta de terribles abuelos... la pareja Platón/Sócrates, divisible e indivisible, su interminable partición, el contrato que los liga con nosotros hasta el fin del tiempo». Dice entonces Derrida:

25. Por ejemplo: la asociación entre «Hegel» y «hegeliano», o Hegel y el Espíritu, es pública. La asociación que Derrida establece entre «Hegel» y *aigle* es privada.

Ese es el problema de «"Fido"-Fido» (tú sabes: Ryle, Russell, etc.), y la cuestión de saber si estoy llamando a mi perro o si estoy mencionando el nombre del que es portador, de si estoy utilizando su nombre o estoy nombrándolo. Adoro esas teorizaciones, a menudo oxonienses por otra parte, su extraordinaria y necesaria sutileza, y, asimismo, su imperturbable ingenuidad, *psicoanalíticamente hablando*; siempre confiarán en la ley de las comillas.[26]

Suele utilizarse la diferencia entre «Fido» y Fido para ilustrar la distinción hecha por Russell entre la «mención» de una palabra (para decir, por ejemplo, que tiene cuatro letras) y su «uso» (para llamar a un perro, por ejemplo). Esa distinción nos permite separar el significado «esencial», o el uso o la función, de «Fido», de los rasgos «accidentales» de su nombre (por ejemplo, que, *qua* trazo o sonido, nos recuerda el verbo latino fidere y, por tanto, la fidelidad, y, con ello, personajes literarios como el fiel perro de Dudley Doright, Perro Fiel, etcétera, etcétera).[27] Hace años, John Searle, «confiado en la ley de las comillas», acusó a Derrida de haber descuidado esa distinción al discutir la obra de Austin.[28] Derrida le respondió planteando dudas acerca de la utilidad y del alcance de la distinción misma: dudas que, desde el punto de vista de las objeciones de Searle, eran irrelevantes hasta la exasperación. Pues Searle decía: «Si usted juega de acuerdo con las reglas del juego del lenguaje de Austin, si usted respeta sus motivos y sus intenciones, la crítica que usted le formula no es eficaz. Si, por otra parte, usted se considera con la libertad de leer en su obra lo que usted desea; si usted, por ejemplo, la enfoca psicoanalíticamente, usted no puede sostener que lo está *criticando*; simplemente lo está utilizando como una figura de sus propias fantasías, está dando rienda suelta a una serie de asociaciones que para el proyecto de Austin no tienen relevancia».

En su réplica a Searle,[29] Derrida elude simultáneamente ese dilema. Pero, ¿por qué no lo tomó de su segundo cuerno? ¿Por qué su réplica a Searle fue dos veces más fantástica y basada en la asociación libre que su original crítica a Austin, a la vez que se hallaba llena de solemnes protestas de sinceridad y de seriedad? Presumiblemente por la misma razón por la que se resistiría a una pregunta como las que Gasché plantea:

26. Pág. 98/108.

27. Véase la pág. 243/260-261: «Ah, sí, Fido, te soy fiel como un perro. ¿Por qué eligió "Ryle" ese nombre, Fido? ¿Porque se dice de un perro que *responde* a su nombre, al nombre de Fido, por ejemplo? Porque el perro es la imagen de la fidelidad y responde mejor que cualquiera a su nombre, especialmente si es Fido? [...] ¿Por qué eligió Ryle el nombre de un perro, Fido? He hablado mucho de esto con Pierre, que me susurra: "para que el ejemplo sea obediente".» Nótese el desdén por la distinción entre uso y mención en esas líneas. Nótese también un párrafo cercano al anterior, acerca de los filósofos anglosajones: «Pero llega siempre un momento en que veo que la cólera de ellos hace que formen un frente común; su resistencia es unánime: "y las comillas, ¡no son para los perros! *[les guillemets, c'est pas pour les chiens!]*, y la teoría, y el significado, y la referencia, y el lenguaje" *Mais si, mais si*.»

28. Véase: Searle, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, 1, 1977, 198-208.

29. Derrida, «Limited Inc», *Glyph*, 2, 1977, 162-254.

«¿Debe considerarse "Envois" como un texto filosófico o como un texto literario y de diversión?» Creo que Derrida no quiere hacer ni siquiera una sola jugada en el juego del lenguaje que establece una distinción entre fantasía y argumento, entre filosofía y literatura, entre la escritura seria y la escritura de diversión: el juego del lenguaje de la *grande époque*. No está dispuesto a jugar de acuerdo con las reglas del léxico último de algún otro.

No se rehusa a ello porque él sea «irracional» o esté «perdido en las fantasías» o sea demasiado tonto para comprender qué es lo que Austin y Searle hacen, sino porque está intentando crearse a sí mismo mediante la creación de su propio juego del lenguaje, está procurando evitar tener otro niño de Sócrates, ser una nota al pie más de los textos de Platón. Está intentando lograr un juego en marcha que se cruce con la distinción entre lo racional y lo irracional. Pero, como profesor de filosofía, halla dificultades para salirse con la suya en ese sentido.[30] Mientras que sería sumamente burdo preguntarle a Proust si debemos leer su novela como una historia social o como un estudio acerca de la obsesión sexual, o preguntarle a Yeats si realmente *creía* en todas esas extravagancias acerca de las fases de la luna, se supone tradicionalmente que los filósofos responden a preguntas de ese tipo. Si uno se hace fama de novelista o de poeta, uno se libra de muchísimas preguntas desdichadas, en razón del halo numinoso que rodea al «artista creador». Pero se supone que los profesores de filosofía están hechos de material más duro y se hallan a campo raso.

Ese halo rodea a escritores que no están vinculados con ninguna disciplina particular, y de los que no se espera, por eso, que jueguen de acuerdo con reglas ya conocidas.[31] He estado sosteniendo con insistencia que revestimos a Derrida con ese halo si consideramos que su propósito es alcanzar la misma autonomía a la que Proust y Yeats aspiraron. La ventaja de proceder así estriba en que podemos evitar analizar sus escritos según líneas escritas por otros, y, en lugar de ello, sentirnos dispuestos a gozarlos, con la expectativa de ver qué comodidad o qué ejemplo podría ofrecernos si resulta ser relevante para nuestros propios intentos de autonomía. Si Platón y Heidegger no nos han impresionado, lo probable es que no nos resulte útil en absoluto; si esos filósofos nos han impresionado, puede ser decisivo. El que haya leído poco de filosofía, poco sacará de «Envois», pero para un reducido público puede ser un libro muy importante.

30. Sospecho que si Derrida hubiese sido un acaudalado cultivador de las bellas letras que, tras haber comenzado como poeta y como autor de ficciones, hubiese pasado a la filosofía, pero nunca se hubiese ganado el pan con la enseñanza, no le hubiese costado tanto ocupar el tiempo de sus colegas.

31. Como dice Jonathan Culler, «La idea de una disciplina es la idea de una investigación en la que la escritura pueda concluirse» (*On Deconstruction*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, pág. 90). Un escritor que se enorgullezca de su facilidad para dejar muchos cabos sueltos, no ha de hacer contribución alguna a una disciplina, pero ello no quiere decir que sea indisciplinado. Una disciplina privada no es una disciplina en el sentido «público» que Culler da al término, pero puede involucrar de todos modos mucho trabajo duro y exigente.

Aceptar esta sugerencia equivale a renunciar al intento de decir, con Gasché y Culler, que Derrida ha demostrado algo o ha refutado a alguien (por ejemplo, a Austin). Equivale también a renunciar a la idea de que Derrida ha desarrollado un «método desconstructivo» que muestra «rigurosamente» que el miembro «más elevado» de un par de opuestos (por ejemplo, forma y materia, presencia y ausencia, unidad y multiplicidad, amo y esclavo, francés y americano, Fido y «Fido») se «desconstruye a sí mismo». Los conceptos no matan nada, ni siquiera se matan a sí mismos; los hombres matan a los conceptos. A Hegel le costó muchísimo trabajo obtener las inversiones dialécticas que después pretendió haber observado antes que producido. Cuesta muchísimo trabajo lograr efectos especiales tales como «la presencia es sólo un caso especial de la ausencia» o «el uso no es sino un caso especial de la mención».[32] Sólo la falta de inventiva constituye un obstáculo para toda recontextualización semejante, pero no hay en juego ningún *método* si un método es un procedimiento que es posible enseñar remitiéndose a reglas.[33] La desconstrucción no es un nuevo procedimiento que se haya vuelto posible gracias a algún reciente descubrimiento filosófico. La recontextualización en general, y la inversión de jerarquías en particular, se han desarrollado durante largo tiempo. Sócrates recontextualizó a Homero; San Agustín recontextualizó las virtudes paganas transformándolas en brillantes vicios, y Nietzsche reinvirtió la jerarquía; Hegel recontextualizó a Sócrates y a San Agustín con la finalidad de convertirlos a ambos en predecesores igualmente *aufgehoben*; Proust recontextualizó (una y otra vez) a toda persona que hubiese conocido; y Derrida recontextualiza (una y otra vez) a Hegel, a San Agustín, a Austin, a Searle, y a todo otro autor que él lea.

Pero ¿por qué suena como una cosa terriblemente distinta cuando Derrida la realiza si se trata sólo de una nueva inversión dialéctica? Sencillamente porque Derrida recurre a los rasgos materiales «accidentales» de las palabras, mientras que Hegel, aun cuando se niega a jugar de acuerdo con la regla de que la relación de «contradicción» se establece sólo entre proposiciones y no entre conceptos, se adhiere aún a la regla de que no se puede otorgar ninguna gravitación a los sonidos y a las formas de las palabras.[34] La actitud de Derrida frente a todas las reglas como

32. El último ejemplo es el de Culler. Dice: «Derrida tiene mucha razón al sostener que uso/mención forman en última instancia una jerarquía de la misma especie que serio/carente de seriedad, y habla/escritura. Todos procuran controlar el lenguaje caracterizando aspectos distintivos de su iterabilidad como parasitarios o derivados. Una lectura desconstructiva demostraría que se debe invertir la jerarquía y que el *uso* no es sino un caso especial de la *mención*» (*On Deconstruction*, pág. 120 n.).

33. Se aprende a «desconstruir textos» en la misma forma en que se aprende a identificar en un texto las imágenes sexuales, la ideología burguesa o siete tipos de ambigüedad; es como aprender a andar en bicicleta o a tocar la flauta. Algunos tienen destreza para hacerlo, en tanto que otros siempre lo harán chapuceramente; pero no hay «descubrimientos filosóficos» acerca de la naturaleza del lenguaje, por ejemplo, que favorezcan o que obstaculicen el hacerlo, tal como los descubrimientos acerca de la naturaleza de la energía ni ayudan ni obstaculizan el andar en bicicleta.

34. También la *Fenomenología* fue sorprendentemente autónoma en su momento: antes de

ésa, es la de que, por supuesto, es necesario obedecerlas si se desea discutir con otras personas, pero que es posible hacer otras cosas con los filósofos aparte de discutir con ellos.[35] Esas reglas hacen posible el discurso argumentativo, pero Derrida da una respuesta a la pregunta: «¿Qué ocurriría si las ignorase?» Da su respuesta *ambulando*, al describir la especie de prosa que hallamos en *Glas* y en «Envois»: una prosa de la que nunca se puede decir, al pasar de una línea a otra, si se supone que uno debe prestar atención a los rasgos «simbólicos» o a los rasgos «materiales» de las palabras que se emplean. Cuando se lee *Glas* o «Envois» rápidamente pierde todo interés la pregunta: «¿Debo ver esto *qua* significante o *qua* trazo?» Para los propósitos de leer un texto de esa especie, la distinción entre uso y mención es sólo una distracción.[36]

¿Cuál es el beneficio de escribir de esa manera? Si lo que se buscan son argumentos que conduzcan a una conclusión, no hay absolutamente ningún beneficio. Como ya he dicho, nada de naturaleza proposicional puede extraerse de la experiencia de leerla, lo mismo que de los escritos del último Heidegger. ¿Debe juzgársela entonces según criterios «literarios» antes que según criterios «filosóficos»? No, porque, lo mismo que en los casos de la *Fenomenología del Espíritu*, *En busca del tiempo perdido* y *Finnegans Wake*, no se dispone de ningún criterio previo *de ninguno de esos dos* tipos. Cuanto más original es un libro o una forma de escritura, cuanto menos precedentes tiene, tanto menos probable es que tengamos criterios a nuestra disposición, y tanto menos pertinente es intentar asignarlo a un género. Tenemos que ver si podemos hallar un uso para él. Si lo hay, entonces habrá tiempo de sobra para ampliar los límites de uno u otro género lo suficiente para introducirlo en él, y para establecer los criterios de acuerdo con los cuales constituya una especie de escritura lo bastante buena para haber sido inventada. Sólo los metafísicos piensan que los criterios y los géneros existentes agotan el reino de la posibilidad. Los ironistas continúan ampliándolo.

No obstante, ¿por qué podría uno ser propenso a decir que «Envois» debe ser considerado como «filosofía» aun cuando no da como resultado nada que concebiblemente pudiera denominarse una *teoría* filosófica? Bien, ante todo, porque sólo las personas que habitualmente leen filosofía

---

que Hegel se convirtiera en un gran filósofo muerto. También Hegel tuvo admiradores (por ejemplo, Engels y Lenin) que creyeron que había descubierto un «método», tal como Culler y otros creen que Derrida ha descubierto otro.

35. Considérese otra de las respuestas que Derrida da a Searle: «Sí, está bien, nada puede decirse en contra de las *leyes* que gobiernan esta problemática [del uso y la mención], salvo plantear la cuestión de la ley, y de la ley del nombre propio concerniente a aquellas parejas llamadas comillas. Digo (a ellos y a ti, mi amor) éste es mi cuerpo, en funcionamiento, ámame, analiza el corpus que te ofrezco, que extiendo sobre esta cama de papel, arregla las comillas desde los cabellos, desde la cabeza hasta la punta de los pies, y si me amas lo suficiente me enviarás algunas novedades. Entonces me enterrarás a fin de dormir pacíficamente. Me olvidarás, a mí y a mi nombre» (pág. 99/109).

36. Véase pág. 186/201: «Nunca llegarás a saber, ni llegarán a saberlo ellos, si, y cuándo, uso un nombre a fin de decir *Sócrates* soy yo o "Sócrates" tiene siete letras. Esa es la razón por la que nadie será capaz de traducir.»

podrían hallar un goce en él. ¿Podría decirse también que la filosofía es una de sus causas y uno de sus temas? No exactamente. Sería mejor decir que entre sus causas y sus temas figuran *filósofos*: filósofos en particular. A medida que avanza, Derrida se relaciona cada vez menos con las doctrinas de Platón o de Heidegger, y más con los hombres mismos.[37] Mientras que desde Hegel hasta Heidegger la teorización ironista versaba acerca de la teorización metafísica, los escritos iniciales de Derrida versaban acerca de la teorización ironista. Mientras que la escritura de aquéllos corría el riesgo de convertirse en metafísica, la suya corría el riesgo de convertirse, si no en metafísica, al menos en más teorización. Su escritura más reciente evita ese riesgo, en parte porque se refiere a teoriza*dores*. Para volver a la oposición que establecí en el capítulo quinto, Derrida llega a asemejarse cada vez menos a Nietzsche y cada vez más a Proust. Cada vez le interesa menos lo sublime e inefable, y cada vez le interesa más el bello —en caso de ser fantástico— reordenamiento de lo que él recuerda.

He dicho en el capítulo quinto que Proust no reaccionaba a las ideas generales sino a las personas que había conocido de niño (por ejemplo, su abuela) o había llegado a conocer más tarde (por ejemplo: Charles Haas, la señora Greffulhe, Robert de Montesquieu). De manera análoga, Derrida reacciona a los abuelos y a las amas de llave sobre cuyas rodillas se hamaca a los profesores de filosofía (por ejemplo: Platón y Sócrates, Windelband y Wilamowitz), y a personas con las que ha tropezado en el curso de su carrera (por ejemplo: Austin, Mateo de París, Searle, Ryle, Fido).[38] He dicho también que el triunfo de Proust consistía en haber escrito un libro en el cual se eluden descripciones que figuras de autoridad que él cononcía le habían aplicado a él (o que él imaginaba que lo habían hecho). Proust escribió una nueva especie de libro; nadie había jamás *pensado* algo como *En busca del tiempo perdido*. Ahora, por supuesto, todos lo hacemos, o, al menos, el que se propone escribir un *Bildungsroman* tiene que llegar a un arreglo con Proust, tal como el que desee escribir un poema lírico en inglés tiene que hacerlo con Keats.

Para resumir: sostengo que Derrida, en «Evois», ha escrito un libro de

37. «Martin [Heidegger] tiene la cara de un viejo judío de Argel» (pág. 189/204); «También el Geviert, la tarjeta postal más amable que Martín nos envió desde Friburgo...» (pág. 67/75).

38. Fido no es exactamente una persona, ni es tampoco un perro o un hombre. A pesar de eso, hacia el final de «Envois» el lector se siente en una relación razonablemente familiar con Fido. Véase, por ejemplo, en pág. 129/141: «De vuelta con nuestros amigos. Fido y Fido aparece [*parait*] muy alegre de pronto, hace una semana.» O en pág. 113/124: «todo el tiempo acariciando, con otras manos, entre otras cosas y otras palabras, a nuestro amigo, que nos acompaña [*notre ami ci-joint*], es decir, "Fido" y Fido». (Posiblemente el uso de singulares allí donde se esperarían plurales se debe a que Derrida desea oscurecer la distinción tradicional.) También en pág. 41/47: «He traído, y después ordenado, una provisión entera de ellas [de las tarjetas postales en las que se muestra a Sócrates y a Platón], tengo dos pilas sobre la mesa. Esta mañana son dos perros fieles, Fido y Fido, dos niños disfrazados, dos remeros cansados.» O en pág. 178/193: «Por ejemplo (estoy diciendo esto para darte confianza; creerán que somos dos, que soy yo y tú, que somos legal y sexualmente identificables, a no ser que un día despierten) en nuestros lenguajes, yo, Fido, carezco [o «carece»: *manque*] de sexo.» Véase, por último, pág. 113/125: «Basta, como dice Fido, ya es suficiente acerca de ese tema.»

una especie que, con anterioridad, nadie nunca había pensado. Ha hecho con la historia de la filosofía lo que Proust hizo con la historia de su propia vida: hizo que se enfrentasen entre sí todas las figuras de autoridad, y todas las descripciones que podría haberse imaginado que esas figuras hicieron de él, con el resultado de que la noción misma de «autoridad» pierde aplicación en relación con su obra. Alcanzó la autonomía en la misma forma en que la alcanzó Proust: ni *En busca del tiempo perdido* ni «Envois» encajan en ninguno de los esquemas conceptuales utilizados hasta entonces para valorar las novelas o los tratados filosóficos. Evitó la *nostalgia* heideggeriana de la misma manera en que Proust evitó la *nostalgia* sentimental: recontextualizando incesantemente todo lo que la memoria actualiza. Tanto él como Proust han ampliado los límites de la posibilidad.

TERCERA PARTE

CRUELDAD Y SOLIDARIDAD

EL BARBERO DE KASBEAM: LA CRUELDAD EN NABOKOV

La distinción entre lo público y lo privado que he desarrollado a lo largo de la Segunda Parte sugiere que debemos distinguir entre los libros que nos ayudan a volvernos autónomos y los libros que nos ayudan a volvernos menos crueles. Los libros de la primera especie son importantes para las «marcas ciegas», para las contingencias individuales que producen fantasías individuales. Son éstas las fantasías a cuya reelaboración dedican la vida los que procuran la autonomía; y ello con la esperanza de remontar esas marcas ciegas a sus orígenes y, para utilizar la expresión de Nietzsche, de convertirse así en lo que son. Los libros de la segunda especie son importantes para nuestras relaciones con los demás, para ayudarnos a advertir los efectos de nuestras acciones sobre otras personas. Son éstos los libros relevantes para la esperanza liberal y para la cuestión del modo de conciliar la ironía privada con esa esperanza.

En líneas generales los libros que nos ayudan a volvernos menos crueles pueden dividirse en 1) libros que nos ayudan a advertir los efectos de las prácticas y las instituciones sociales sobre los demás, y 2) los que nos ayudan a advertir los efectos de nuestras individualidades privadas sobre los demás. Son ejemplos de la primera especie libros acerca de la esclavitud, la pobreza y el prejuicio. Incluye *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, informes de periodistas que escarban en ruindades e informes de comisiones gubernamentales, pero también novelas como *La cabaña del tío Tom*, *Los miserables*, *Sister Carrie*, *The Well of Loneliness* y *Black Boy*. Tales libros nos ayudan a advertir de qué modo prácticas sociales que hemos considerado naturales nos han hecho crueles.

Los libros de la segunda especie —especie que discutiré en este capítulo y en el siguiente— se refieren a las formas en que personas de determinado tipo son crueles para con otro tipo particular de personas. A veces las obras de psicología sirven a ese propósito, pero los libros más útiles de esa especie son obras de ficción que muestran la ceguera de determinado tipo de personas ante el dolor experimentado por otro tipo de personas. Al identificarnos con el señor Casaubon en *Middlemarch* o con la señora Jellyby en *Bleak House*, por ejemplo, podemos caer en la cuenta de lo que nosotros mismos hemos estado haciendo. Los libros así muestran

en particular el modo en que nuestros intentos de autonomía, nuestras obsesiones privadas por el logro de determinada forma de perfección, pueden hacernos olvidar el dolor y la humillación que estamos causando. Son libros en los que se dramatiza el conflicto entre los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás.

Con frecuencia se contraponen los libros importantes para evitar tanto la crueldad social como la individual —con el carácter de libros con un «mensaje moral»—, a los libros cuyos propósitos son, en cambio, «estéticos». Los que establecen tal contraste entre lo moral y lo estético y dan prioridad a lo moral, distinguen habitualmente entre una facultad humana esencial —la consciencia— y una facultad adicional y optativa, el «gusto estético». Los que establecen el mismo contraste en favor de lo «estético» presuponen a menudo una distinción semejante. Pero estos últimos entienden que el centro del yo es el deseo de autonomía del ironista, el deseo de un tipo de perfección que nada tiene que ver con sus relaciones con otras personas. Esta actitud nietzscheana exalta la figura del «artista», tal como la primera actitud exalta la de quien «vive para los otros». Supone que lo central en la sociedad humana no es la dicha general, sino proporcionar una oportunidad para que los que están especialmente dotados —los que son aptos para volverse autónomos— alcancen su meta.

En la concepción del yo presentada en el capítulo segundo consideramos la «consciencia» y el «gusto» como haces de creencias y de deseos individuales, y no como «facultades» que tengan determinados objetos. Tendremos, pues, sólo escasamente en cuenta el contraste entre lo moral y lo estético.[1] Según la emplean tradicionalmente tanto los «moralistas» como los «estetas», esa distinción no hace sino oscurecer la distinción que intento establecer entre lo que es relevante para la autonomía y lo que es relevante para la crueldad. La imagen tradicional del yo como dividido en la búsqueda cognoscitiva de la creencia verdadera, la búsqueda moral de la acción correcta, y la búsqueda estética de la belleza (o de la «adecuada expresión del sentimiento») deja poco espacio tanto para la ironía como para la prosecución de la autonomía.[2]

1. En especial, no hemos de suponer que el artista deba ser enemigo de la moralidad convencional. Nietzsche era incapaz de liberarse enteramente de la asociación kantiana del «arte» con la «estética», y ello fue una de las cosas que le impidieron ver la posibilidad de un ironismo *liberal*: ceguera que a veces comparte Bernard Shaw.

2. Esta imagen kantiana y weberiana de las tres esferas autónomas es fundamental en la obra de Habermas, particularmente en *The Theory of Communicative Action*, traducción de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987, y en *The Philosophical Discourse of Modernity*. Pienso que Habermas tiene razón al subrayar el modo en que la separación y la autonomía de las tres «culturas experimentadas» —en líneas generales: la ciencia, la jurisprudencia y la crítica literaria— han servido a los propósitos de la sociedad liberal (por ejemplo, protegiéndola contra posibles Lysenkos y Zhdanovs). Pero pienso que el hecho de prestar atención al papel que éstas han desempeñado, le lleva a una concepción demasiado simplificada de la relación entre la literatura y la moralidad, incluyendo en esta última tanto la moralidad social como la moralidad individual. La clasificación de Habermas conduce a este autor a considerar la literatura como cosa que depende de «la adecuación de la expresión del sentimiento» y la crítica lite-

Si dejamos a un lado esa imagen tradicional, dejaremos de formularnos preguntas tales como: «¿Apunta este libro a la verdad o a la belleza? ¿Se propone promover la conducta correcta o el placer?», y, en lugar de ello, nos preguntaremos: «¿A qué propósitos sirve este libro?» Nuestra clasificación primera, y más amplia, de los propósitos se basará en dos distinciones. La primera es la distinción entre el orden de propósitos que en la actualidad pueden ser formulados mediante un léxico último conocido y ampliamente utilizado, y el propósito de elaborar un léxico último *nuevo*. Al aplicarse esta distinción se clasifican los libros en aquellos cuyo éxito puede ser juzgado sobre la base de criterios habituales y aquellos en los que eso no es posible. Los libros comprendidos en esta última especie representan sólo una pequeña porción de la totalidad de los libros, pero son también los más importantes: los que a la larga más importan.

La seguna distinción subdivide los libros de esta última especie en dos grupos: el de los libros dirigidos a la elaboración de un nuevo léxico último *privado*, y el de los libros dirigidos a la elaboración de un nuevo léxico último *público*. El primero es un léxico desarrollado con el fin de responder a preguntas tales como: «¿Qué he de ser?», «¿En qué puedo convertirme?», ¿Qué he sido?» El segundo es un léxico desarrollado con el fin de responder a preguntas tales como: «¿De qué índole son las cosas que necesito advertir y a qué tipo de personas se refieren?» Las personas como la que en el cuarto capítulo he denominado «ironista liberal», requieren léxicos de esas dos especies. Para unas pocas personas como ésas —cristianos —y otros que no lo son), para quienes la búsqueda de una perfección privada coincide con el proyecto de vivir para los demás— las pre-

---

raria como una cuestión de «juicios del gusto». Estas nociones sencillamente no hacen justicia al papel que, en especial, las novelas, llegaron a desempeñar en la reforma de las instituciones sociales, en la educación moral de los jóvenes y en la formación de la imagen que el intelectual tiene de sí mismo.

3. Obviamente, la distinción entre el estímulo y la distracción dará lugar a diferentes agrupamientos de libros según las personas. Personas diferentes viven vidas diferentes, se sienten puestos en tela de juicio por situaciones diferentes, y necesitan hacer una pausa en proyectos diferentes. Por tanto, si se recorren las bibliotecas reordenando los libros en los anaqueles con esa distinción en la mente, el resultado dependerá de los intereses especiales que se tengan. No obstante, es claro que, al hacer tal cosa, habitualmente no se colocarán *Wretched of the Earth*, de Fanon, y *Prelude*, de Wordsworth, en anaqueles diferentes, ni las *Introductory Lectures on Psychoanalysis* y Middlemarch, ni tampoco *The Education of Henry Adams* y *Rey Lear*, ni *Genealogy of Moral* y el Nuevo Testamento, ni la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger y los poemas de Baudelaire. Así pues, la distinción entre el estímulo y la distracción no coincide con la distinción tradicional entre lo cognoscitivo y lo no cognoscitivo, entre lo moral y lo estético, o entre lo «literario» y lo no literario. Tampoco se corresponde con ninguna de las distinciones clásicas de géneros o formas literarias.

A pesar de eso, para la mayoría de las personas esta distinción separa a *todos* los libros que se acaban de mencionar de *Zuleika Dobson*, de Beerbohm, de *Murder on the Orient Express*, de Agatha Christie, de *Old Possum's Book of Practical Cats*, de Eliot, de *History of Crusades*, de Runciman, de *Idilly of the King*, de Tennyson, de *Memoirs*, de Saint-Simon, de *Thunderball*, de Ian Fleming, de los *Essays* de Macauley, de *Carry On, Jeeves!*, de Wodehouse, de *Cuentos de Arlequín*, de *Urn-Burial*, de Sir Thomas Browne, y de obras de simple pornografía. Tales libros se insertan en las fantasías de sus lectores sin sugerir que en esas fantasías, o en la persona que las tiene, pueda haber algo incorrecto.

guntas de los dos tipos forman un solo conjunto. Pero para la mayoría de aquellas personas, no.

Lo más que un ironista liberal puede aproximarse a la reconstrucción de la clásica distinción entre lo moral y lo estético según se aplica a los libros, consiste en agrupar los libros diferenciando aquellos que proporcionan nuevos estímulos para la acción (entre los que se incluyen *todas* las especies de libros mencionadas hasta ahora) de los que simplemente ofrecen distracción. Los primeros sugieren (a veces abiertamente y a veces insinuándolo) que uno debe cambiar su vida (en determinado aspecto, fundamental o secundario). Los segundos no dan lugar a esa cuestión; lo introducen a uno en un mundo en el que no hay desafíos.[3] Una de las consecuencias desdichadas de la popularidad de la distinción entre lo moral y lo estético es la confusión de la búsqueda de autonomía con la necesidad de distracción y de placer. Es fácil que incurran en esa confusión los que no son ironistas y no comprenden en qué consiste serlo: personas que nunca han tenido dudas acerca del léxico último que emplean. Esas personas —los metafísicos— suponen que los libros que no proporcionan medios para los fines que es típico formular mediante ese léxico, tienen que ser, si no inmorales o inútiles, apropiados sólo para proyectos privados. No obstante, el único proyecto privado que pueden concebir es la búsqueda de placer. Suponen que un libro que efectivamente proporciona tal placer no puede ser una seria obra de filosofía ni puede ser vehículo de un «mensaje moral». La única conexión que pueden advertir entre las obras de ficción y la moralidad, es una conexión «inspiracional»: tales obras le recuerdan a uno sus deberes y alientan a su cumplimiento. Esa falta de comprensión para la ironía es una de las razones por las que es difícil convencer a un metafísico liberal de que algunos escritores que proporcionan placer a un pequeño grupo de lectores que captan sus alusiones, y que no tienen importancia para la esperanza liberal —por ejemplo, Nietzsche y Derrida—, podrían ser, no obstante, figuras sobresalientes, capaces de modificar la dirección del pensamiento filosófico. Es también difícil convencer al metafísico liberal del valor de libros que no ayudan a evitar la crueldad, no por advertirnos de la injusticia social sino por advertirnos de las tendencias a la crueldad inherentes a la búsqueda de autonomía.

En este capítulo y en el próximo discutiré libros de esa última especie. Vladimir Nobokov y George Orwell tuvieron dotes enteramente diferentes, y era también muy diferente la imagen que cada uno de ellos tenía de sí mismo. Pero, según sostendré, lo que hicieron fue en gran medida lo mismo. Ambos precavieron al intelectual liberal ironista de las tentaciones de ser cruel. Ambos dramatizan la tensión entre la ironía privada y la esperanza liberal.

En el siguiente párrafo Nabokov favoreció el oscurecimiento de las distinciones que deseo establecer:

... *Lolita* no conlleva moraleja alguna. Para mí, una obra de ficción existe

> sólo en la medida en que me proporciona lo que lisa y llanamente llamaré delectación estética, esto es, el sentimiento de hallarme, de alguna manera y en algún lugar, en relación con otros estados del ser en los que el arte (la curiosidad, la ternura, la bondad, el éxtasis) es la norma. No hay muchos libros así. Todo lo demás o es hojarasca de lugares comunes o lo que algunos llaman la «literatura de ideas», la cual con mucha frecuencia es hojarasca de lugares comunes que viene en enormes bloques de yeso cuidadosamente transmitidos de una época a otra hasta que llega alguien con un martillo y produce una buena rajadura en Balzac, en Gorki, en Mann.[4]

Orwell oscureció las mismas distinciones cuando, en una de las muy raras ocasiones en que desciende a una forma rimbombante de expresión, en «The Frontiers of Art and Propaganda», escribió exactamente cosas como las que Nabokov detestaba:

> No se puede experimentar un interés puramente estético por la enfermedad que a uno le está matando; no se pueden tener sentimientos desapasionados por un hombre que está a punto de degollarlo a uno. En un mundo en el que el fascismo y el socialismo se combatían entre sí, una persona pensante tenía que tomar partido [...] Ese período de más o menos diez años en el que la literatura, incluso la poesía, se mezclaba con lo panfletario, hizo un gran servicio a la crítica literaria porque destruyó la ilusión de un esteticismo puro [...] Derribó de su pedestal al arte por el arte.[5]

Ese párrafo confunde dos preguntas desdichadas que, como Nabokov pensaba con razón, nada tienen que ver la una con la otra. La primera es la de cuándo restar tiempo a los proyectos privados para resistir a los peligros públicos. Esa cuestión está fuera de lugar, pues nadie tendrá jamás ante ella una respuesta *general* aceptable; aunque, como de hecho ocurre, Orwell y Nabokov pudieran estar de acuerdo en un caso particular: los dos intentaron vanamente alistarse en los ejércitos que se formaban para derrotar a los nazis. La segunda pregunta es: «¿Tiene el arte como fin el arte mismo?» Es ésa una pregunta igualmente desdichada. Oscila entre: «¿Es el deleite estético intrínsecamente un bien?», y: «¿Es el deleite estético la verdadera meta del escritor?» Si se interpreta la pregunta en el primer sentido, la respuesta es, obvia y trivialmente, «sí». Pero si entendemos la pregunta en el segundo sentido, que es menos trivial, tenemos que rechazarla. No hay una cosa tal como «el escritor», ni hay razones para creer que todo el que escriba un libro deba tener las mismas metas o se le deba medir con los mismos patrones.

Si rechazamos con firmeza las preguntas acerca de «la meta del escritor» o la «naturaleza de la literatura», al igual que la idea de que la crítica literaria exige que se tomen en serio temas tan burdos, podemos recon-

4. Nabokov, «On a book intitled *Lolita*», en *Lolita*, Harmodsworth, Penguin, 1980, pág. 313. Cuando resulte obvio que las citas proceden de este libro, las referencias se limitarán a la indicación entre paréntesis del número de página.

5. George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin, 1968, vol. 2, pág. 152.

ciliar a Orwell y Nabokov en la misma forma en que agradaría reconciliar a Dewey y a Heidegger. La prosecución de la perfección privada es meta perfectamente razonable para algunos escritores: escritores como Platón, Heidegger, Proust y Nabokov, los cuales tienen en común determinadas dotes. El servir a la libertad humana es meta perfectamente razonable para otros escritores: hombres como Dickens, Mill, Orwell, Habermas y Rawls, los cuales tienen en común otras dotes. No tiene objeto intentar ordenar esas distintas búsquedas en una escala única definiendo especies artificiales llamadas «literatura» o «arte» o «escritura»; y carece asimismo de objeto intentar sintetizarlas. No hay nada que se llame «la meta de la escritura», tal como no hay nada que se llame «la meta de la teorización». Desdichadamente Orwell y Nabokov coinciden en sus intentos de excomulgar a hombres cuyos talentos e intereses son distintos de los propios. Ello ha echado sombra sobre muchísimos parecidos existentes entre los dos hombres, similitudes que disputas filosóficas llevadas a cabo en términos de oposiciones artificiales y trilladas tales como «arte *versus* moralidad» o «estilo *versus* sustancia» no debieran oscurecer.

La principal similitud en la que insistiré en el presente capítulo y en el próximo estriba en que tanto los libros de Nabokov como los de Orwell difieren de los de los escritores que he considerado en la Segunda Parte —Proust, Nietzsche, Heidegger y Derrida— debido a que en ellos el tema central es la crueldad y no la creación de sí mismo. Tanto Nabokov como Orwell eran, desde el punto de vista político, liberales, tomando el término en sentido amplio, de manera que pueda extendérselo para incluir a Proust y a Derrida (aunque no para incluir a Nietzsche o a Heidegger). Comparten en líneas generales el mismo credo político y las mismas reacciones ante los mismos acontecimientos políticos. Y lo que es, sin embargo, más importante, los dos satisfacen el criterio del liberal propuesto por Judith Shklar: una persona que cree que la crueldad es la peor cosa que puede hacer.[6] Nabokov escribió acerca de la crueldad desde dentro, ayudándonos a que veamos el modo en que la prosecución privada del deleite estético suscita crueldad. Orwell, las más de las veces, escribió acerca de la crueldad desde afuera, desde el punto de vista de las víctimas, produciendo con ello lo que Nabokov llamaba «hojarasca de lugares comunes»: la especie de libros que ayudan a reducir el dolor futuro y sirven a la libertad humana. Pero en el capítulo octavo sostendré que al final de su último libro, en su retrato de O'Brien, Orwell hace lo mismo que Nabokov: nos ayuda a alcanzar la crueldad *interna*, permitiéndonos con ello articular la conexión, oscuramente sentida, entre el arte y la tortura.

En el resto del presente capítulo presentaré una lectura de Nabokov que pone en relación tres de sus rasgos: su esteticismo, su interés por la crueldad y su creencia en la inmortalidad. «Nos creemos mortales», escribe Nabokov, «tal como un loco se cree Dios».[7]

6. Véase: Judith Shklar, *Ordinary Vices*, págs. 43-44, y el capítulo I, *passim*.
7. El epígrafe de *Invitation to a Beheading* reza: «Comme un fou se croit Dieu, nous nous

Para ver el aspecto que su esteticismo ofrecía cuando él trataba de un autor al que tomó en serio, considérese su lección acerca de *Bleak House* de Dickens. En determinado momento introduce una extensa cita tomada del capítulo en el que Dickens describe la muerte de Jo. Es el capítulo cuya coda es el famoso párrafo que comienza así: «¡Muerto, su Majestad! ¡Muerto, lores y caballeros!», y termina: «y muriendo a nuestro alrededor cada día». Es una llamada a la acción pública, si algo en Dickens lo es. Pero Nabokov nos dice que el capítulo es «una lección de estilo, no de emoción participativa».[8]

Adviértase que si Nabokov hubiese dicho: «y asimismo» en lugar de decir «no», nadie hubiese estado en desacuerdo. Al decir «no» sostiene su posición como quien sólo está preocupado por el «deleite estético», como persona que piensa que «el estudio de la incidencia sociológica o política de la literatura tiene que ser ideado principalmente para quienes por temperamento o por educación son impermeables a la vibración estética de la auténtica literatura, para quienes no experimentan el revelador cosquilleo entre los omóplatos» (*LL*, pág. 64). Nabokov tiene que suponer, poco plausiblemente, que Dickens no estaba interesado, o, al menos, no debiera haber estado interesado, en el hecho de que sus novelas daban a la reforma social un ímpetu mucho más poderoso que todas las obras juntas de los teóricos sociales ingleses de sus días.

¿Por qué insiste Nabokov en que hay cierta incompatibilidad, cierta relación antitética, entre los cosquilleos housmanianos y la forma de emoción participativa que movía a los hombres de estado liberales, tales como su propio padre, a excitar a la opinión pública para resistir a las leyes injustas? ¿Por qué no dice simplemente que ésos son dos bienes distintos que no compiten entre sí? Nabokov tiene mucha razón al decir: «ese pequeño estremecimiento ahí atrás es sin duda la forma de emoción más elevada que la humanidad ha alcanzado al desarrollar el arte puro y la ciencia pura» (*LL*, pág. 64). Esa sentencia sencillamente expresa el sentido relevante del término «puro». Pero parece perfectamente compatible con la afirmación de que la capacidad de temblar de vergüenza y de indignación ante la innecesaria muerte de un niño —un niño con el que no tenemos relación alguna de familia, tribu o clase— es la forma de emoción más elevada que la humanidad ha alcanzado al desarrollar las instituciones sociales y políticas modernas.

Nabokov no intenta defender su suposición de que la reforma social no reclama nuestra atención lo mismo que «el arte puro y la ciencia pura». No ofrece ninguna razón para poner en duda que personas con el talento de Dickens a veces hayan sido capaces de hacer cosas muy diferentes en el mismo libro. Mucho más fácil sería admitir que *Bleak House*

croyons mortels.» Nabokov atribuye la frase al «melancólico, extravagante, sabio, ingenioso, mágico y delicioso Pierre Delalande, a quien yo he inventado».

8. Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature*, compiladas por Fredson Bowers, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980, pág. 94. En lo que sigue se mencionará este libro entre paréntesis como «*LL*».

suscitó emociones participativas que colaboraron a que se modificasen las leyes de Inglaterra y que *también* hizo que Dickens se volviera inmortal por haber escrito en forma tal que continuase produciendo un estremecimiento entre los omóplatos mucho tiempo después de que nuevos horrores hubiesen reemplazado a los horrores particulares del siglo de Dickens. No obstante, Nabokov insiste una y otra vez en que este último logro —el efecto producido por el estilo en tanto opuesto al producido por la emoción participativa— es *lo único* que importa.[9] Nunca aclara cuál es la escala que emplea para estimar la importancia, ni por qué debiéramos insistir en una *única* escala. Difícilmente será *evidente* que «el arte puro y la ciencia pura» importen más que la ausencia de sufrimiento, ni tampoco que sea atinado preguntar qué importa más: como si de alguna manera pudiéramos ponernos por encima de las dos cosas y valorar sus pretensiones desde un punto de vista neutral.

Comparto la desconfianza de Nabokov frente a las ideas generales cuando ello se refiere a los intentos de los filósofos de forzar nuestros sentimientos morales para que se ajusten a reglas a fin de resolver dilemas morales. Pero entiendo que la lección que se extrae de nuestra incapacidad para descubrir tales reglas, es la de que debemos dejar de hablar en un estilo cuasi metafísico acerca de «la tarea del escritor» y de «lo que importa en última instancia»; que debemos dejar de situarnos en ese nivel de abstracción poblado de pálidos fantasmas tales como «la vida humana», «el arte» y «la moralidad», y quedarnos en un nivel intermedio. Debiéramos aferrarnos a preguntas acerca de lo que es eficaz en relación con propósitos particulares. Así, pues, en un primer estadio de la reconciliación de Orwell y Nabokov, yo sostendría que Orwell comparte con Dickens algunos propósitos importantes (producir estremecimientos de indignación, suscitar revulsión y vergüenza), y que Nabokov comparte otros (producir cosquilleos, deleite estético).

Pero Nabokov no quiere reconciliarse. Desea que él y Dickens figuren como miembros de un grupo de elegidos del cual Orwell, y otros que son objeto de su desprecio —tales como Balzac, Stendhal, Zola, Gorki, Mann, Faulkner y Malraux— estén excluidos para siempre. Un párrafo en el cual explica por qué lee a Dickens como lo lee, nos proporciona una clave importante de sus motivos:

> Como es muy manifiesto, el hechicero me interesa más que el hilandero o el maestro. En el caso de Dickens, me parece que esa actitud representa la única forma de mantener vivo a Dickens, por encima del reformador, por en-

9. Nunca se decide, en realidad, a decir que el artista no debe prestar atención a los males sociales o que no debe intentar modificarlos. Pero se muestra rudo ante todo intento de hacerlo, y con frecuencia basándose para ello en fundamentos burdamente irrelevantes. Dice, inexactamente y fuera de propósito, que «esos pobres chicos de *Bleak House* no se relacionan tanto con las circunstancias sociales de 1850 cuanto con tiempos anteriores y con reflejos del tiempo». En lo que es un despropósito comparable, pasa por alto el capítulo referente a Sir Leicester y a Lady Dedlock, considerado como «una acusación dirigida a la aristocracia», en razón de que «no tiene interés ni importancia alguna, pues el conocimiento y las nociones de esa clase que nuestro autor tenía eran sumamente escasos y burdos» (*LL*, págs. 64-65).

> cima de la novela barata, por encima de la hojarasca sentimental, por encima del sinsentido teatral. Allí brilla para siempre en las alturas de las que conocemos la elevación exacta, los perfiles y la configuración, y los senderos montañosos que conducen hasta ellas a través de la niebla. Es en su imaginería donde reside su grandeza (*LL*, pág. 65).

La niebla en cuestión es la que Dickens ha descrito en el capítulo inicial de *Bleak House*. Como dice Nabokov, Dickens utiliza la niebla londinense para dar nueva vida a un tropo tradicional: el miasma legal que surge de los procesos del Tribunal. Nabokov desea que consideremos los ataques que Dickens dirige a la perversidad del sistema judicial —y, en forma más general, el cuadro que presenta de los conflictos entre lo que Nabokov, poniendo las palabras entre comillas, llama «bien» y «mal»—, como si eso meramente constituyera el «esqueleto» de *Bleak House*. Felicita a Dickens por ser «todo un artista» y no haber hecho que ese esqueleto «se entremetiese o resultase manifiesto». Escritores que carecen de la capacidad de Dickens —la gente que escribe «hojarasca de lugares comunes»— no saben colocar carne en el esqueleto «moral» de sus obras. Así, para combinar las dos metáforas, montones de semejantes esqueletos apilados —las novelas de Orwell y las de Mann, por ejemplo— forman las neblinosas y pantanosas colinas de la literatura. Por carecer de una imaginería precisa, los escritores que pueden dar lecciones de emoción participativa pero no de estilo, no alcanzan la inmortalidad.

Dos cosas deben advertirse a propósito del párrafo que acabo de citar. La primera es que Nabokov no escribe acerca de Dickens con vistas a los estudiantes de su curso ni con vistas al público culto, sino *solamente* por Dickens. Desea hacer un agasajo a uno de sus pocos iguales. Quiere que tenga la inmortalidad que merece. Cuando dice, por ejemplo, que el examen que Edmund Wilson hace de Dickens en *The Wound and the Bow* es «brillante», pero que «el aspecto sociológico» de Dickens no es «ni importante ni interesante», está diciendo que la crítica literaria de la especie de la que Wilson brillantemente ejerció, crea la misma especie de niebla, particularmente densa, que creaba miembros particularmente brillantes del gremio de la judicatura.[10] Al señalar el pico de la montaña que se eleva por encima de la niebla y al descubrir los senderos que conducen hasta allí, Nabokov rescata a Dickens de personas como Wilson, lo rescata del pavoroso miasma del tiempo histórico y del mortal azar.

La segunda cosa que debe advertirse es que la preocupación de Nabo-

10. Nabokov, al leer *The Wound and the Bow*, debe de haberse dado cuenta de lo fácil que era aplicar la estrategia general de Wilson —rastrear la obsesión de un escritor, y las características de su trayectoria— a su propio caso, al de Nabokov. Debe de haberse enojado mucho al advertir que tal aplicación podría habérsele ocurrido ya a Wilson. Sospecho que también le molestaba la interpretación cuasi-freudiana que Wilson hace de Housman. En el hecho de que Nabokov hable de cosquilleo, debe verse sin duda una influencia de *Name and Nature of Poetry* (el manifiesto en lengua inglesa más conocido de lo que Nelson Goodman llama la teoría de la experiencia estética «de la inmersión en el cosquilleo»). Antes de graduarse en el Trinity la poesía de Housman le gustaba, aunque más tarde se refiere malignamente a *A Shropshire Lad* llamándolo «un pequeño libro de versos acerca de jovencitos y de la muerte».

kov por la inmortalidad de Dickens era el corolario de la intensa inquietud que él mismo sintió durante toda su vida ante la pregunta de si podría sobrevivir a la muerte y reencontrarse así con sus padres en el otro mundo. Esa supervivencia, y esos reencuentros, aparecen repentinamente en las últimas líneas de *Invitation to a Beheading* como elemento central de la novela. Son también el tema de un canto del poema de John Shade «Pale Fire» y de las magníficas líneas finales de *Lolita*:

> Y no debe sentirse conmiseración por C. Q. [Clare Quilty]. Había que elegir entre él y H. H. [Humbert Humbert], y uno quería que H. H. continuara existiendo por lo menos dos meses más, de modo tal que ello te hiciera vivir en la mente de generaciones posteriores. Estoy pensando en uros y ángeles, en el secreto de los pigmentos duraderos, en sonetos proféticos, en el refugio del arte. Y ésa es la única forma de inmortalidad en la que tú y yo podemos tomar parte, mi Lolita (pág. 307).

En este último párrafo, lo mismo que en muchos otros, Nabokov habla acerca de la inmortalidad en el sentido «literario» del término, sentido según el cual uno es inmortal si los libros que escribe han de ser leídos siempre. Pero en otros lugares, especialmente en su autobiografía, habla acerca de la inmortalidad en el sentido corriente, teológico y metafísico, del término: la posibilidad de sobrevivir de alguna manera a la muerte y, con ello, de poder encontrarse con los muertos amados en un mundo que se halla más allá del tiempo.[11] El no se anda con rodeos en lo que se refiere a su temor a la muerte (*SM*, pág. 80):

> Una y otra vez mi mente hace esfuerzos colosales para distinguir las más tenues de las visiones personales que se hallen en la impersonal oscuridad a ambos lados de mi vida. El que esa oscuridad es causada meramente por las murallas del tiempo que me separan de mí y a mis magullados puños del libre mundo de la intemporalidad, es una creencia que me complazco en compartir con el más ostentosamente pintarrajeado salvaje (*SM*, pág. 14).

Una y otra vez Nabokov intentó enlazar esa preocupación, considerablemente envejecida, por la inmortalidad metafísica, con la noción, más respetable, de la inmortalidad literaria. Querría ver alguna conexión entre la creación de cosquilleos, entre la creación del deleite estético, entre el ser un artista en el sentido en que él, Joyce y Dickens lo eran y Orwell y Mann no, y el liberarse del tiempo e ingresar en otro estado del ser. Está seguro de que existe una relación entre la inmortalidad de la obra y la de la persona que crea la obra: entre la estética y la metafísica, para decirlo toscamente. Pero —cosa que no sorprende— nunca fue capaz de decirnos en qué consistía.

El mejor ejemplo de ese esfuerzo gallardo, espléndido y condenado de

11. Vladimir Nabokov, *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*, Nueva York, Pyramid, 1968, págs. 14, 37, 57, 87, 103. En lo que sigue se mencionará este libro entre paréntesis como «*SM*».

antemano al fracaso, es uno de aquellos pocos intentos de Nabokov por actuar en el medio incompatible, con él, de las ideas generales. Se trata de su ensayo titulado «The Art of Literature and Common Sense», en el cual presenta la misma protesta general acerca de las ideas generales que hallamos en Heidegger. Heidegger y Nabokov coinciden en que el sentido común es una disculpa, que se engaña a sí misma, del atolondramiento y de la vulgaridad. Presentan la misma defensa de la ironía única e individual. Los dos rechazan la tesis platónica y democrática según la cual uno sólo debiera tener convicciones que puedan defenderse sobre la base de premisas ampliamente aceptadas. El tema del ensayo de Nabokov es lo que él llama «la primacía del detalle sobre lo general» (*LL*, pág. 373). Su tesis es: «Esa capacidad de desear saber un poquito —no importa el peligro inminente—, esos apartes del espíritu, esas notas al pie en el volumen de la vida, son las formas más elevadas de la consciencia, y es en ese estado de la mente, ingenuamente especulativo, tan diferente del sentido común y de su lógica, en el que comprobamos que el mundo es bueno» (*LL*, pág. 374).

Aquí no se nos dice mera, y tautológicamente, que «el arte puro y la ciencia pura» culminan en tales pequeñeces. Se nos dice que esas pequeñeces son «las formas más elevadas de la consciencia». La tesis es ambigua, oscila entre una interpretación moral y una interpretación metafísica. Puede querer decir que las pequeñeces son aquello por lo que más vale la pena esforzarse, o puede querer decir algo como lo que Platón quería decir: que esa forma de consciencia es más elevada porque nos pone en contacto con lo intemporal, porque nos sustrae del cambio y nos introduce en un ámbito que se halla más allá del tiempo y del azar. Si se entiende la tesis sólo en su sentido moral, entonces se puede replicar plausiblemente que eso era por cierto aquello por lo que a personas como Nobokov les interesaba esforzarse, pero que otras personas con otras capacidades —personas cuyos cerebros no están armados para producir cosquilleos, pero que son idóneos, por ejemplo, para producir sacudidas de indignación moral— razonablemente podrían esforzarse por su propia forma de perfección. Pero Nabokov quería absolutizar la tesis moral haciéndola descansar sobre la tesis metafísica. Quería decir que lo que nos abre las puertas de la inmortalidad es la imaginación individual, como aquella en la que él sobresalía, antes que esa especie de ideas generales para las que Platón era apto. Es el arte, y no las matemáticas, lo que derriba las murallas del tiempo abriéndolas a un mundo que se encuentra más allá de la contingencia.

El problema en ese ensayo es, una vez más, que Nabokov fusiona la inmortalidad literaria con la inmortalidad personal. Si sólo la primera está en juego, entonces, Platón estaba en realidad equivocado, y Nabokov, Heidegger y Derrida están en lo cierto.[12] Si se desea ser recordado por las

12. Lo que sabemos desde Platón es que las ideas generales son herramientas dirigidas a propósitos prácticos, propósitos que con el paso del tiempo, caen en el olvido, mientras que las imágenes particulares subsisten. En la actualidad posiblemente nos hallamos mejor de lo que

generaciones futuras, uno debe consagrarse a la poesía, antes que a las matemáticas. Si uno quiere que sus libros sean leídos más bien que respetuosamente amortajados en cuero grabado, uno debe intentar producir cosquilleos antes que la verdad. Lo que llamamos «sentido común» —el cuerpo de las verdades ampliamente aceptadas— es, tal como Heidegger y Nabokov piensan, una colección de metáforas muertas. Las verdades son los esqueletos que restan después de que la habitualidad y el empleo prolongado ha desgastado la capacidad de excitar los sentidos: de causar cosquilleos. Cuando se ha frotado el ala de una mariposa, se obtiene transparencia, no belleza: sólo una estructura formal desprovista de contenido sensible. Una vez que la metáfora es despojada de su frescura, lo que se tiene es lenguaje llano, literal, transparente: la especie de lenguaje que no se le adjudica a una persona en particular, sino al «sentido común», a la «razón» o a la «intuición», ideas tan claras y tan distintas que uno puede ver a través de ellas. De tal modo, si, como las de Euclides, las de Newton o las de J. S. Mill, las metáforas de uno son socialmente útiles y se literalizan, uno será honrado en lo abstracto y olvidado en lo particular. Uno se convertirá en un nombre, pero dejará de ser una persona. Pero si, como la de Catulo, Baudelaire, Derrida y Nabokov, la obra de uno (sólo, o además) produce cosquilleos, uno tendrá la posibilidad de sobrevivir como algo más que un nombre. Se podrá ser, como Landor o Donne, una de las personas con las que un futuro Yeats espere comer al final del viaje.

No obstante, si bien todo eso es muy cierto, no gravita en la sugerencia de que la inmortalidad literaria se relacione con la inmortalidad personal, con la afirmación de que uno realmente podrá *estar* ahí afuera, más allá de las murallas del tiempo, esperando a los comensales. Como señalaba Kant, y como Nabokov tristemente admitía, nada *podría* otorgar plausibilidad a esa afirmación. La espera, lo mismo que cualquier

---

Homero imaginaba en lo que se refiere a ideales morales, organización social, y a los seres humanos. Como dice Nabokov, «en el combate imaginario del *(homo) americus* contra el *(homo) homericus*, el primero gana el premio a la humanidad». Pero Homero sobrevive porque sus imágenes sobreviven. Los muchachos que adoptan la ética de Aquiles («superar siempre a los otros») son sólo aburridos fanfarrones, pero algunos epítetos homéricos aún les producen cosquilleos a sus compañeros de clase más tranquilos. Nadie sabe —o a nadie le interesa mucho— si en sus piezas romanas Shakespeare se proponía presentar una concepción sociopolítica; pero John Shade nos habla a todos nosotros, los antiplatónicos cuando, al responder a la sugerencia de Kinbote de que en *Hamlet* «aprecia particularmente los párrafos regios», replica: «Sí, mi querido Charles, ruedo sobre ellos como un mestizo agradecido sobre el trozo de césped que ha ensuciado un Gran Danés.» La cuestión del retiro a una finca de la Sabina es anticuado, pero nos inclinamos ante Horacio toda vez que definimos un párrafo como «regio». El propio Platón, si bien comúnmente se equivoca en relación con las ideas generales, sobrevive como primer cultor de la magia blanca. Es el encantador que urdió los primeros hilos de ese tejido de metáforas que Derrida llama la «mitología blanca» de Occidente. Su singular fuego aún conserva el rescoldo y su sol particular todavía brilla, mucho tiempo después de que las matemáticas que él admiraba se convirtieran en una herramienta en manos de fabricantes de bombas, y mucho tiempo después de que las intuiciones morales que él esperaba refinar y purificar hubiesen sido interpretadas como los incoherentes proverbios de una cultura más bien primitiva. En cuanto a lo que Whitehead llamaba «la inmortalidad objetiva», las grandes figuras del pasado son en realidad, como Nabokov dice de Dickens, «grandes por su imaginería».

otra cosa que uno pueda proponerse hacer, lleva tiempo.[13] Pero aun cuando desdeñemos la tesis metafísica, debemos considerar seriamente otra afirmación que Nabokov formula: la de que es «en ese estado de la mente, ingenuamente especulativo» en el que «comprobamos que el mundo es bueno».

Nabokov piensa que la «bondad» es algo irracionalmente concreto, una cosa que puede ser captada por la imaginación antes que por el intelecto. Invierte la división que Platón hace en la línea, de manera que la *eikasía*, y no el *noûs*, se convierte en la facultad del conocimiento moral.[14] Dice:

> Desde el punto de vista del sentido común, la «bondad», pongamos por caso, de un alimento, es tan abstracta como su «maldad», siendo, las dos, cualidades que el sano juicio no puede percibir como objetos tangibles y completos. Pero cuando ejecutamos esa necesaria contorsión mental, que es como aprender a nadar o a golpear una pelota, advertimos que la «bondad» es algo redondo y cremoso, y bellamente parejo, algo de limpio delantal y cálidos brazos desnudos que nos ha alimentado y consolado (*LL*, pág. 375).

En el mismo ensayo pone en relación esa idea del bien como algo «real y concreto», con su sentimiento de solidaridad con «unos pocos miles» que comparten sus dotes:

> ... la irracional creencia en la bondad del hombre [...] se transforma en mucho más que la inestable base de filosofías idealistas. Se transforma en una verdad sólida y tornasolada. Esto quiere decir que la bondad se convierte en un elemento central y tangible del mundo de uno, mundo que a primera vista parece difícil de identificar con el moderno mundo de los directores de periódicos y otros brillantes pesimistas, los cuales le dirán a uno que es, por decir lo menos, ilógico aplaudir la supremacía del bien en una época en la que algo llamado el Estado policíaco o el comunismo está intentando transformar el globo en diez millones de kilómetros de terror, estupidez y alambre de púas. [...] Pero dentro del mundo, enfática e inconmoviblemente ilógico, al que promuevo como una casa del espíritu, los dioses de la guerra son irreales, no porque se hallen a conveniente distancia física de la realidad de una lámpara de lectura y de la solidez de una estilográfica, sino porque no puedo imaginar (y esto es decir mucho) circunstancias que pudieran incidir en el mundo amable y agradable que subsiste en calma, mientras que puedo imaginarme muy bien que los que me acompañan en el sueño, miles de los que vagan por la tierra, conservan esas mismas normas divinas e irracionales durante las horas más oscuras y deslumbradoras de peligro físico, dolor, humillación, muerte (*LL*, pág. 373).

13. Nabokov estaba tan resignado como Kant ante el hecho de que la especulación swedenborgiana nunca conducirá a ninguna parte: «He viajado hacia el pasado —el pensamiento menguaba desesperadamente cuando partí—, a remotas regiones en las que busqué a tientas alguna salida secreta, sólo para descubrir que la prisión del tiempo es esférica y no tiene salidas» (*SM*, pág. 14).

14. Pudo haber influido en Nabokov la tentativa de Bergson de operar una inversión del platonismo, especialmente su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Véase: Nabokov, *Strong Opinions*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1974, págs. 42 y 290. En lo que sigue se la citará entre paréntesis como «*SO*».

Interpreto que estos dos párrafos encierran una importante cuestión psicológica: que lo único que puede permitir que el ser humano combine altruismo y gozo, lo único que torna posible la acción heroica o el habla espléndida, es una cadena muy específica de asociaciones con determinados recuerdos muy individuales.[15] Freud hace la misma observación, y Freud era la única persona por la que Nabokov experimentaba el mismo obsesivo e intenso resentimiento que Heidegger experimentaba por Nietzsche. En los dos casos se trataba del resentimiento hacia el precursor que puede haber escrito ya las mejores líneas de uno. Esta tesis psicológica enlaza entre sí a Hume, Freud y Nabokov, y los distingue de Platón y de Kant. Pero no es ni una tesis metafísica acerca de la «naturaleza» de la «bondad» ni una tesis epistemológica acerca de nuestro «conocimiento» de la «bondad». Ser empujado o inspirado por una imagen no es lo mismo que conocer un mundo. No nos hace falta postular un mundo más allá del tiempo que sea el hogar de tales imágenes a fin de dar cuenta de su aparición, o de sus efectos en la conducta.

Pero sólo si hubiese podido extraer de algún modo una metafísica de esas dos tesis firmemente antiplatónicas —la referente a la naturaleza de la inmortalidad literaria y la referente a la naturaleza de la motivación moral— habría podido Nabokov poner en conexión el uso de sus propias dotes con la naturaleza de las cosas. Sólo si hubiese visto que sus dotes especiales lo colocaban en una posición epistemológica privilegiada, en una posición que le permitía conocer el secreto de que, tal como lo creen los salvajes ostentosamente pintarrajeados y como en su momento lo advirtió Cincinnato C., el tiempo y la causalidad son meramente un vulgar engaño. Sólo si puede establecer una conexión así será él capaz de defender su afirmación de que el interés de Dickens por la reforma social era meramente el lado flaco de un gran artista, y su sugerencia de que escritores de temas trillados como Orwell no se merecen las gracias por sus servicios a la libertad humana.

La colección de ideas generales que Nabokov reunió con la esperanza de convencerse a sí mismo de que el tiempo y la casualidad son engaños, es una mezcla, extraña e incoherente, de atemporalismo platónico y de sensualismo antiplatónico. Es un intento de combinar las comodidades

15. En este sentido —pero sólo en este sentido— Nabokov tiene razón al decir que «pensamos con imágenes y no con palabras» (*SO*, pág. 14). Yo sostendría que si uno no puede usar el lenguaje, uno no puede ser consciente de las imágenes internas, tal como no puede serlo de los objetos externos, pero esta tesis sellarsiana de un «nominalismo psicológico» es compatible con la aceptación de que lo que individualiza a las personas, les otorga sus rasgos característicos y sus neurosis distintivas, no consiste en la diferencia en actitudes proposicionales, sino en asociaciones diferentes de las palabras de sus léxicos finales (incluida la palabra «bien», la cual aparece casi en el de todos) con situaciones particulares. En el caso de personas de un tipo especial, como Nabokov, que poseen cerebros especialmente complejos, ello quiere decir: asociaciones con imágenes sumamente vívidas y detalladas de aquellas situaciones. Pero naufraga al afirmar que las personas que carecen de su especial facultad eidética llevan una vida simple y vulgar. Una mente puede ser rica e interesante de muchísimas maneras que no involucran la imaginación (por ejemplo, la música, a la que Nabokov, lo mismo que Yeats, y a diferencia de su propio padre y de su propio hijo, era casi enteramente insensible.

de una metafísica obsoleta con la actual polémica antimetafísica común a Bergson y a Heidegger. Es, lo mismo que los sistemas de ideas generales que los ironistas teóricos construyeron a fin de atacar la idea misma de idea general, lo que Stanley Fish llama «un artefacto que se consume a sí mismo». A pesar de eso, esos artificios frágiles y desequilibrados tienen, con su ingeniosa combinación de dogma e ironía, la misma iridiscencia que el poema de John Shade «Pale Fire». Al igual que ese poema, el sistema de Nabokov es la sombra de un picotero un momento antes de hacerse añicos contra las murallas del tiempo. ¿Por qué deseaba Nabokov un artificio así? ¿Por qué se empecinaba así? Pienso que había dos razones para ello, ninguna de las cuales tiene relación con el temor a la muerte. La primera, y más importante, era un desmedido sentimiento de conmiseración. Su capacidad para el gozo, amplia hasta la excentricidad, su capacidad personal para experimentar un deleite tan grande que parecía sobrepasar una existencia de sufrimiento y de crueldad, lo tornaron incapaz de tolerar la realidad del sufrimiento. La incapacidad de Nabokov para experimentar conmiseración por los otros era tan grande como la capacidad de Proust para experimentarla por sí mismo: una capacidad que Proust, asombrosamente, podía orientar en favor de una creación de sí mismo. El deleite se inició tempranamente para Nabokov. No tuvo ni ocasión para experimentar conmiseración por sí mismo ni necesidad de una creación de sí. La diferencia existente entre la novela de Proust y las novelas de Nabokov es la diferencia existente entre un *Bildungsroman* y un *crescendo* de compromisos cada vez más fervientes de mantener la misma fe de la niñez. Nabokov parece no haber sufrido nunca una pérdida por la que tuviera que hacerse reproches a sí mismo, no parece haberse menospreciado nunca a sí mismo, o haber desconfiado o dudado de sí mismo. No tuvo necesidad, para combatir por la autonomía, de forjarse una consciencia en la fragua de su alma, de procurarse un léxico último hecho por él mismo. Fue un héroe tanto para sus padres como para sí mismo: un hombre de mucha suerte. Hubiera sido un fastidioso satisfecho de sí mismo de no haber sido porque su cerebro estaba armado en forma tal que le volvía continuamente capaz de asombro y de deleitarse disponiendo palabras en iridiscentes formas.

Pero la otra cara de esa capacidad para el deleite era la incapacidad de soportar el pensamiento de un dolor intenso. La intensidad de su conmiseración lo llevó a la novela que más protestas ha suscitado entre sus admiradores: *Bend Sinister*. En esa novela, unos maniáticos torturan al hijo, de ocho años, de Adam Klug hasta darle muerte, porque su hoja había sido erróneamente anotada por los inexpertos burócratas del gobierno revolucionario. Nabokov no intentó retratar el dolor de Klug. Más aún: se niega a sostener la realidad de un dolor tan grande. Así, como en *Invitation to Beheading*, traslada a su héroe a otro «reino del ser». En la novela anterior, Cincinato, apenas su cabeza ha sido tronchada, se pone de pie, contempla cómo se disuelven el cadalso y los espectadores, y entonces «se dirige hacia donde, a juzgar por las voces, había seres semejantes a él». En *Bend Sinister* Nabokov le evita a Krug el darse cuenta de

lo que ha ocurrido por medio de lo que llama la «intervención de una divinidad antropomórfica personificada por mí».[16] Nabokov dice que «sintió conmiseración por Adam y dirigió hacia él un oblicuo rayo de pálida luz [...] causándole instantáneamente la locura, pero salvándolo al menos de la absurda agonía de su lógico destino» (págs. 193-194). El autor de Krug pasa a través de «una grieta de su mundo [el de Krug] que conducía a otro mundo, a un mundo de afecto, brillo y belleza» (pág. 8). El que Nabokov jugase con ideas generales acerca de la inmortalidad, con la idea de que hay una fisura en su mundo, y en nuestros mundos, lo mismo que en el de Krug, era una expresión más de la misma conmiseración que salvó a Cincinato y a Krug.

Pero hay una segunda razón que es menester tener en cuenta. Es la de que Nabokov nunca parece haberse permitido una esperanza social. Era hijo de un hombre de estado liberal que fue asesinado cuando su hijo tenía veintidós años. El círculo de amigos de su padre —del que formaba parte, por ejemplo, H. G. Wells, a quien Nabokov conoció en la mesa de su padre— no tenía tiempo para ocuparse de la metafísica, debido a que sus esperanzas se centraban en las generaciones futuras. Ejemplificaban la sustitución —que he examinado en el capítulo cuarto— de la esperanza en una inmortalidad personal por la esperanza en las generaciones futuras. Nabokov parece no haber tenido en absoluto precisamente esa última forma de esperanza. Acaso la tuvo alguna vez, y la abandonó a consecuencia de la muerte de su padre. Acaso nunca la tuvo, tras haber reconocido tempranamente que él y su padre tenían cualidades antitéticas, aunque igualmente grandes, y que cometería una traición contra sí mismo al intentar la imitación, aun la más leve, de alguien a quien había querido tan vehementemente. Sea cual fuese la razón, siempre repudió toda forma de interés por los movimientos políticos. En *The Gift* Fyodor camina por las calles de Berlín en la década de 1920 y nota que «de las ventanas de las casas colgaban tres especies de banderas: una, negra, amarilla y roja; otra, negra, blanca y roja; y otra, únicamente roja; cada una quería decir algo ahora, y, lo más gracioso de todo, ese algo era capaz de excitar en alguien orgullo u odio». El reparar en las banderas induce a una reflexión acerca de la Rusia soviética, reflexión que concluye cuando Fyodor piensa:

> Oh, dejemos que todo pase y olvidémoslo; y, en un lapso de doscientos años, un ambicioso fracaso manifestará su frustración sobre los bobalicones que sueñan con una buena vida (esto es, si no advierte *mi* reino, en el que cada uno adhiere a sí mismo y no hay ni igualdad ni autoridades; pero si no se lo desea, no insistiré, y no importa).[17]

Nabokov no tiene idea —¿quién la tiene?— acerca del modo de constituir un Estado en el que no haya ni igualdad ni autoridades. Pero tam-

16. Vladimir Nabokov, *Bend Sinister*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pág. 11. En lo que sigue se remite a esta obra indicando entre paréntesis el número de página.
17. Vladimir Nabokov, *The Gift*, Harmondsworth, Penguin, 1963, pág. 370.

bién renuncia a la moderna idea liberal de trabajar en favor de un futuro en el que la crueldad no esté ya institucionalizada. En este respeto, dirigía la mirada hacia el pasado, a una época en la que la esperanza social era tan manifiestamente irreal que revestía poco interés para los intelectuales. Su metafísica de ultratumba es lo que cabe imaginar que escribiría un contemporáneo de la de Platón, un hombre que trabajase imitando en parte el *Fedón* y reaccionando en parte contra él; un contemporáneo que no compartiese con Platón la necesidad de un mundo en el cual no se pudiese ya sentir vergüenza, pero que sí tuviese necesidad de un mundo en el que ya no tuviera que sentir conmiseración.

No obstante, si la carrera de Nabokov como novelista hubiese culminado con la creación de Fyodor Gudunov-Cherdyntsev, Cincinato C. y Adam Krug, no lo leeríamos tan a menudo como lo hacemos. Los personajes que acabo de mencionar son conocidos debido a que fueron creados por el autor de otros dos: Humbert Humbert y Charles Kinbote. Estos dos son las figuras centrales de los libros de Nabokov acerca de la crueldad, no la «detestable farsa» común a Lenin, Hitler, Gradus y Paduk, sino la forma *especial* de crueldad de la que también son capaces los que son capaces para el deleite. Estos libros constituyen reflexiones acerca de la posibilidad de que pueda haber asesinos sensibles, estetas crueles, poetas despiadados: maestros de la imaginación que se satisfacen convirtiendo las vidas de otros seres humanos en imágenes proyectadas sobre una pantalla y ello simplemente sin advertir que esas otras personas están sufriendo. La inquietud de Nabokov por el inestable compromiso filosófico que había elaborado, y las que deben de haber sido por lo menos dudas ocasionales acerca de su negativa a pensar en términos de solidaridad humana, le condujeron a considerar la posibilidad de que se hubiese equivocado. Como persona honesta que era, Nabokov escribió sus mejores libros para explorar la posibilidad de que sus críticos más acerbos pudieran tener razón después de todo.

Lo que sus críticos sugerían era que Nabokov era en realidad Harold Skimpole. Skimpole, el encantador esteta de *Bleak House*, causa la muerte de Jo, una acción bellamente descrita por Nabokov como «la traición del verdadero niño por el falso» (*LL*, pág. 91). Skimpole afirma los privilegios del niño y del poeta. Ve la vida de cualquier otra persona como poesía, no importa cuánto sufran los demás.[18] Skimpole considera el hecho de haber recibido cinco libras para revelar al agente de Tulinghorn el paradero de Jo como una divertida concatenación de circunstancias,[19] un agradable poemita, una cosa como las que John Shade llama «cierta especie de "de oca a oca", cierta especie de correlación en el juego». Al afirmar que no comprende conceptos como «dinero» y «responsabilidad», Skimpole intenta excusarse por vivir de la caridad y del sufrimiento de los otros.[20]

18. Charles Dickens, *Bleak House*, Nueva York, Signet, 1964, págs. 445 y 529.
19. Véase el examen que Nabokov hace de este pasaje en *LL*, pág. 90.
20. Este solía ser el modo en que Edmund Wilson entendía que su amigo Nabokov estaba

Es claro, a partir de su autobiografía, que lo único que realmente podía abatir a Nabokov era el temor de ser cruel, o de haberlo sido. Más específicamente, lo que temía era sencillamente la posibilidad de no haber *notado* el sufrimiento de alguien con el que hubiese estado en contacto (*SM*, págs. 86-87). Hiere horriblemente a Nabokov el recordar el dolor que inadvertidamente podría haber causado a un condiscípulo o a una institutriz. Debe de haberlo aterrorizado el pensar que después de todo él podría haber sido Skimpole. Me parece que la intensidad de su temor a la crueldad muestra que debiéramos leer *Pale Fire* como si se refiriese a dos de los personajes del propio Nabokov. Por una parte está John Shade, que combina las virtudes privadas de Nabokov con una paciencia como la de Jarndyce por su monstruoso amigo, el falso niño Kinbote. Por otra parte, está el propio Kinbote, cuya característica central es su incapacidad para advertir el sufrimiento de otro, especialmente el del propio Shade, *pero que es un escritor muy superior al propio Shade*.

Las más grandes creaciones de Nabokov son obsesivos —Kinbote, Humbert Humbert, y Van Veen—, que, *aunque escriben tan bien como su creador en sus mejores momentos*, son personas a las que Nabokov aborrece, a las que aborrece tanto como Dickens aborrecía a Skimpole. Humbert es, según dice Nabokov, «un miserable vano y cruel que se da maña para parecer "conmovedor"» (*SO*, pág. 94), y logra hacerlo porque puede escribir tan bien como Nabokov puede hacerlo. Tanto Kinbote como Humbert tienen una exquisita sensibilidad para todo cuanto atañe a su obsesión o la expresa, y desatienden totalmente a cuanto afecta a algún otro. Estos personajes dramatizan, como antes nunca se había hecho, la forma particular de crueldad que más inquietaba a Nabokov: la indiferencia [*incuriosity*].

Antes de dar ejemplos, tomados de sus novelas, de esa cruel indiferencia, permítaseme presentar otra especie de prueba en respaldo de la afirmación que acabo de hacer. Recuérdese la rápida y parentética definición del término «arte» que se halla en el párrafo acerca del deleite estético citado más arriba en este mismo capítulo. Al escribir el párrafo que él sabía sería el más discutido del manifiesto que, según él también sabía, sería el manifiesto más ampliamente leído, el Epílogo de *Lolita*, Nabokov identifica el arte con la copresencia de «la curiosidad, la ternura, la bondad, el éxtasis». Nótese que «la curiosidad» [*curiosity*] aparece en primer lugar.[21]

---

haciendo. Wilson se adjudica ocasionalmente el papel de John Jarndyce, el patrón paciente y generoso, opuesto a Nabokov como el encantadoramente amoral Skimpole.

21. El trasfondo de esta definición es interesante. Como Nabokov parece no haber olvidado jamás nada, es probable que una sarcástica observación que le hace Wilson acerca de «la anticuada propaganda bolchevique que usted asimiló en su juventud» (*The Nabokov-Wilson Letters*, compiladas por Simon Karlinsky, Nueva York, Harper, 1979, pág. 304, 13 de diciembre de 1956), fuese una alusión a la observación, igualmente sarcástica, que Wilson había hecho ocho años antes. En 1948 Wilson le había escrito a Nabokov lo siguiente: «Nunca he sido capaz de entender cómo se las arregla usted para estudiar, por una parte, las mariposas desde el punto de vista de su hábitat y, por otra parte, pretender que es posible escribir acerca de los seres hu-

Nabokov está intentando, según pienso, resumir en ese paréntesis una filosofía moral *ad hoc* e inaceptable, tal como intenta resumir la inmortalidad metafísica en la expresión «otros estados del ser» que utiliza para definir «deleite estético». Si la curiosidad y la ternura son las notas del artista, si ellas son inseparables del éxtasis —de manera que allí donde no estén ningún deleite es posible—, entonces no hay distinciones entre lo estético y lo moral. El dilema del esteta liberal está resuelto. Cuanto se requiere para obrar bien, es hacer aquello para lo que el artista es idóneo: advertir las cosas que la mayor parte de las personas no advierten, sentir curiosidad por lo que los demás dan por supuesto, ver la iridiscencia momentánea y no sólo la estructura formal subyacente. El artista curioso, sensitivo, será el paradigma de la moralidad porque es el único que siempre advierte todo.

Esta concepción es —una vez más— una inversión del platonismo: Platón tenía razón en cuanto a que conocer el bien es realizarlo, pero la explicación que daba de ello era errónea. Platón pensaba que «conocer el bien» consistía en captar una idea general, pero en realidad conocer el bien es justamente percibir qué es lo que les importa a otras personas, qué imagen tienen del bien: advertir si piensan que es algo redondo, cremoso y abundante, o, acaso, que es una cosa con forma de prisma, parecido a una piedra preciosa y brillante. El artista tierno, curioso, sería el que, como Shade, y a diferencia de Skimpole o Kinbote, tiene tiempo para las fantasías de otras personas, no sólo para las propias. No sería un poeta obsesionado, pero de todos modos sus poemas podrían producir éxtasis.[22]

Pero Nabokov sabía muy bien que el éxtasis y la ternura no sólo pueden ir separados, sino que tienden a excluirse recíprocamente: que, en su mayoría, los poetas no obsesionados son, como Shade, figuras de segunda. Ese es el conocimiento «moral» que sus novelas nos ayudan a adquirir, y para lo cual su retórica esteticista es irrelevante. Sabe muy bien que la prosecución de la autonomía no armoniza con los sentimientos de solidaridad. Su parentética filosofía moral sería correcta sólo si fuese verdad

---

manos prescindiendo de cuanto se refiere a la sociedad y al ambiente. He llegado a la conclusión de que usted adoptó el lema del *arte por el arte* de la *fin de siècle* y nunca se desprendió de él. Pronto le enviaré un libro mío *(The Triple Thinkers)* que puede ayudarle a afirmarse en esos problemas» (*ibid.*, pág. 211; 15 de noviembre de 1948). Nabokov le respondió inmediatamente. Después de expresar su desdén por Faulkner y por Malraux, dos de los favoritos de Wilson, considerándolos «mediocres escritores populares», dice: «"El arte por el arte" nada significa si no se define el término "arte". Déme usted primero una definición de este término y entonces podremos hablar» (*ibid.*, pág. 214, 21 de noviembre de 1948). Wilson no recogió el desafío, pero Nabokov sí, en el texto que he estado examinando.

22. Confróntese la lista de las características del arte que Nabokov presenta con lo que, según Baudelaire, constituye la norma en Cythera, a saber, «orden, belleza, voluptuoso lujo y calma». Esa era también la norma en las casas de campo de la niñez de Nabokov, islas en medio de lo que, según nos dice Nabokov, era «para ser bien sincero, una región espantosa» (*SM*, págs. 85-86). La definición de Nabokov da un nuevo sesgo al lema «el arte por el arte» y a la relación entre el arte y la moralidad. La caracterización que Baudelaire hace de la norma de Cythera no incluye ninguna mención de la relación con los demás seres humanos, salvo acaso el goce voluptuoso. Pero la de Nabokov sí la incluye.

que, como dice Humbert, «los poetas nunca matan». Pero, claro está, Humbert lo hace, y, lo mismo que Kinbote, es tan buen escritor, es tan artista, y es tan capaz de crear un éxtasis iridiscente como lo es el propio Nabokov. Nabokov quisiera que las cuatro características que forman el arte fuesen inseparables, pero tuvo que reconocer el desagradable hecho de que los escritores pueden alcanzar el éxtasis y producirlo aun dejando de advertir el sufrimiento y siendo indiferentes ante las personas cuyas vidas le proporcionan su material. Quisiera ver que todo el mal del mundo —todas las faltas de ternura y de bondad— fuese producido por quienes no son poetas, o, en general, por indiferencia vulgares como Paduk y Gradus.[23] Pero sabe que no es ése el caso.[24] Nabokov desearía con desesperación que el talento artístico bastase para asegurar la virtud moral, pero sabe que no existe relación alguna entre la contingencia y selectiva curiosidad del artista autónomo y el proyecto político de su padre: la creación de un mundo en el que la ternura y la bondad sean la norma humana. Crea así personajes que son al mismo tiempo extáticos y crueles, observadores y despiadados, poetas que son curiosos sólo selectivamente, obsesivos que son tan sensibles como duros.[25] Lo que más teme es que

23. En esa lista Nabokov podría haber incluido a Lenin. Pero podría no haberlo hecho debido a que tiene que haber sospechado que Lenin y él tenían en común más de lo que cualquiera de ambos tenía en común con Paduk o con Gradus. Lenin, según creo, se cierne en el trasfondo de la consciencia de Nabokov bajo la forma de la terrible figura de O'Brien, el hombre que regirá el mundo porque combina la crueldad de Paduk con una cosa que se asemeja desagradablemente al cerebro de Nabokov. La posición oficial de Nabokov es que «la vida de Lenin difiere, pongamos por caso, de la de James Joyce tanto como difiere un diamante azul de un puñado de piedrecillas, aun cuando los dos hombres estuvieron exiliados en Suiza y escribieron los dos gran cantidad de palabras» (*SO*, págs. 118-119). Pero dudo que realmente haya llegado a creer tal cosa.

24. El sabe no sólo que Humbert está equivocado al decir que «un poeta nunca mata», sino también que es un despropósito decir, con Kinbote, que «el único que mata es *siempre* uno que es inferior a su víctima» (*Pale Fire*, pág. 157). Pues «inferioridad» nada significa aquí: es una de esas ideas generales fabricadas. Si pudiéramos precisar en qué respectos son los asesinos inferiores a sus víctimas —en qué respecto, por ejemplo, es Humbert inferior a Quilty u O'Brien inferior a Winston—, podríamos entonces haber dicho algo provechoso. Pero lo único que podemos decir es que son *moralmente* inferiores, y si es eso lo que queremos expresar, hubiera sido mejor decir: «No matarás», y terminar con la cuestión. El problema que se suscita en Nabokov a propósito de las ideas generales es que, una vez que se abandonan los detalles concretos, inmediatamente todo se confunde, y el resultado podría haber quedado también sin expresar.

25. Lo que convierte a Humbert y a Kinbote en personas interesantes es que, aunque raramente reaccionan ante los demás de forma predecible, no dejan de tener presentes a los demás. No sólo experimentan una curiosidad *intensa*, aunque selectiva, sino que sus mentes encuentran «una estructura imbricada en el juego», un motivo en la vida de los demás. La cuestión de si había una estructura «realmente», es una cuestión tan fuera de propósito como la de si el artista «representa realmente» las emociones humanas. Una vez que el artista ha realizado su obra, «hay» una estructura en no menor medida en que la hay en un discurso moral convencional acerca de la misma historia de gozo y sufrimiento. Kinbote no está «inventando» nada al leer entre líneas en el poema de Shade la historia de Zembla, ni está tampoco «representando en forma inexacta» cosa alguna. Reacciona ante un estímulo, y crea con ello un nuevo estímulo.

Es importante advertir que Kinbote *se preocupa* muchísimo por el poema de Shade, aun cuando lo haga por razones erróneas. Piensa con mucho ahínco en él, si bien su pensamiento toma una dirección completamente distinta de la de Shade. Ello ilustra la observación de que un comentario perverso, egocéntrico —lo que Bloom llama «una lectura fuerte»— sigue siendo

uno no pueda disponer de ambas cosas: que no haya una síntesis del éxtasis y la bondad.

Las dos novelas que representan su culminación como escritor expresan ese temor.[26] Lo notable en ellas es la manifiesta originalidad de sus

---

un comentario. Tal como una lectura heideggeriana de Kant es, no obstante, una lectura de Kant, del mismo modo la reacción de una persona como Kinbote ante el suicidio de la hija de Shade es algo que debemos tomar en consideración. Tenemos que experimentar curiosidad ante ello, así como debemos experimentarla ante la reacción de John Shade, que consistió en escribir *Pale Fire*, o la de Sybil Shade, que consistió en traducir al francés el sermón de Donne acerca de la muerte y «The Nymph on the Death of her Fawn» de Marvell. (Véase Nabokov, *Pale Fire*, Nueva York, Berkeley, 1968, págs. 33 y 161-162.) Ante el éxtasis intolerable, o ante el anhelo desesperado o el dolor intenso los seres humanos reaccionan como mejor pueden, y una vez que abandonamos el dominio de la acción por el de la escritura, a nadie sirve preguntarse si la reacción era «apropiada». Pues el carácter de apropiado depende de que uno se sitúe en un marco preestablecido y habitual. La curiosidad que Nabokov pensaba que era esencial para el arte consiste en no satisfacerse nunca con un marco así.

26. Utilizaré una nota al pie para decir algo acerca de la razón por la que considero que *Lolita* y *Pale Fire* constituyen la culminación de Nabokov. Propongo que consideremos a ambas como novelas que giran en torno del mismo tema que la novela inicial de Nabokov, *The Gift*, esto es, en torno de la elección entre la ternura y el éxtasis a la que deben enfrentarse los que están dotados de talento artístico, su necesidad de ser sólo *selectivamente* curiosos. No obstante, comparada con aquellas dos novelas posteriores, *The Gift* se presenta como una obra didáctica, consistente en un conjunto de ilustraciones de algunas ideas generales. El itinerario de Nabokov, lo mismo que el de Heidegger, estuvo determinado por el intento de evitar el didactismo, de eludir el uso de palabras a las que el uso común habría desgastado y vuelto casi transparentes. Nabokov criticaba su primera novela, *Mary*, diciendo: «los personajes emigrados que yo había reunido en esa vitrina [*Mary*] eran tan transparentes para el ojo de la época, que uno casi podía divisar las etiquetas detrás de ellos» (Nabokov, *King, Quinn, Knave*, Nueva York, Putnam, 1968, pág. VIII). Heidegger presumía de que toda su obra anterior se había vuelto insustancial en razón de que las palabras que él había inventado estaban pasando al uso general y con ello se veían reducidas a nivel de «conceptos», de simples herramientas destinadas al cumplimiento de algún propósito externo a ellas. De manera análoga, podemos imaginar que Nabokov cayó en la cuenta de que su obra más temprana se hallaba en peligro de ser clasificada según términos generales como los que estoy presentando aquí. Son los únicos términos con lo que es posible hacer lo que intento hacer, y por lo que Nabokov desdeñaba a los que lo hacían: «situarlo» en relación con novelistas tales como Orwell, quien tenía talentos diferentes y metas diferentes. Nabokov tenía en común con Heidegger la esperanza de que alguna vez llegaría a producir palabras y libros que fuesen imposibles de clasificar, que manifiestamente no se prestasen a ninguna de las formas conocidas de agrupar semejanzas y diferencias, de manera que no experimentasen esa forma de trivialización. Pero —como Hegel nos enseña— ningún logro individual de importancia escapa de tal trivialización, debido a que la «importancia» está determinada precisamente por el grado de esfuerzo que demanda colocar lo particular bajo lo universal, realizar la síntesis de lo individual con lo social. Los logros más importantes son los que tornan a esa síntesis en algo extraordinariamente arduo, sin hacerla, empero, imposible. Heidegger alcanzó el equilibrio perfecto entre una máxima dificultad inicial de síntesis y una eventual transparencia, y alcanzó, con ello, su punto culminante, en su período medio, esto es, en el período en el que escribió lo que él llamaba «la historia del Ser». Con posterioridad, en su período final, se volvió *meramente* individual, al dedicarse a la búsqueda de ornamentaciones privadas, resonancias privadas, obsesiones privadas. Nabokov alcanzó un equilibrio perfecto semejante en su período medio, el período de *Lolita* y de *Pale Fire*. Después, en el período que se inicia con *Ada* y concluye con *Look at the Harlequins!*, también él se convierte en *meramente* individual. Incluso en *Ada*, la mitad del tiempo habla consigo mismo. Como ha dicho Robert Alter, *Ada* es «una obra, casi una obra maestra, deslumbradora, pero por momentos también exasperante, que carece de la selectividad y el dominio perfectos de *Lolita* y de *Pale Fire* («*Ada*, or the Perils of Paradise», en *Vladimir Nabokov: a Tribute*, compilado por Peter Quennell, Londres, Weidenfeld, 1979, pág. 104). Las dos grandes novelas tienen una individualidad que es

dos personajes centrales, Humbert y Kinbote. A nadie se le había ocurrido con anterioridad preguntarse en qué consistiría ser un Skimpole que fuese también un genio: un genio que no blandiese simplemente la palabra «poesía», sino que realmente *supiese* qué es poesía. Esa especie particular de genio y monstruo —el monstruo de la indiferencia— constituye la contribución de Nabokov a nuestro conocimiento de las posibilidades humanas. Sospecho que sólo una persona que temía estar realizando un retrato parcial de sí mismo pudo haber hecho esa contribución.[27]

Permítaseme presentar otras pruebas en favor de esta interpretación de las dos novelas mediante la cita de otra observación procedente del Epílogo de *Lolita*. Nabokov enumera «los nervios de la novela... los puntos secretos, la coordenada subliminal mediante la cual ha sido urdido el libro» (pág. 315). Entre esos puntos secretos, nos dice, está «el barbero de Kasbeam (que me costó un mes de trabajo)».[28] El barbero aparece en una sola oración:

---

distintiva de Nabokov y que no se halla presente en sus primeras novelas (salvo, quizás, *Invitation to a Beheading*), y una perfección de la que sus últimas novelas carecen.

27. La ninfolepsia de Humbert y la homosexualidad de Kinbote están presentadas de manera tan verosímil e interesante (tan «encantadora», para utilizar la palabra que en *Bleak House* todos emplean a propósito de Skimpole), que —probablemente en conformidad con la intención de Nabokov— suscitan en la mente de sus lectores preguntas acerca de las ideas del propio Nabokov acerca del sexo. Considero que ésas son otras tantas de las celebradas sugerencias falsas de Nabokov. Hay, por cierto, algo del propio Nabokov en esos monstruos, pero ello no mantiene ninguna relación particular con forma especial alguna de sexo. Las obsesiones sexuales son sólo ejemplos a mano de un fenómeno más general.

28. El pueblo de Kasbeam es descrito como si se lo contemplara desde la cima de una colina cercana, y en términos que anticipan a los empleados en el momento culminante, inmediatamente antes del final de la novela, cuando Humbert desde lo alto de otra colina observa otro pueblo, «como de juguete», desde el cual se eleva la «melodía de niños que juegan». Humbert advierte entonces que «lo que producía la aflicción más desesperante no era el que Lolita no estuviese a mi lado, sino la ausencia de su voz en aquella armonía» (pág. 306). Es ése el momento en que se produce lo que Humbert anteriormente había llamado el «horror increíble», insoportable y, sospecho, eterno que conozco *ahora*» (pág. 167). Humbert, al narrar su historia mientras agoniza, víctima de una enfermedad del corazón, describe ese horror al decir: «Ay, yo era incapaz de trascender el simple hecho humano de que, sea cual fuere el consuelo espiritual que yo pudiera hallar, sean cuales fueren las eternidades litofánicas que me estén deparadas, nada puede hacer que mi Lolita olvide el impuro deseo que he descargado en ella. A no ser que se me pueda demostrar —a mí tal como soy ahora, hoy, con mi corazón y con mi barba, y con mi podredumbre— que en el decurso infinito no importa un ápice el que una muchachita norteamericana llamada Dolores Haze haya sido despojada de su niñez por un maníaco; a no ser que sea posible demostrar eso (y si lo es, entonces la vida es una broma), nada veo para el tratamiento de mi desdicha aparte de la melancolía y del paliativo verdaderamente local del arte articulado. Para citar a un viejo poeta:

> El sentimiento moral es en los mortales la deuda. Tenemos que continuar pagando el sentimiento mortal de la belleza» (pág. 281).

El viejo poeta es el propio Nabokov. Lo que sugiero es que esperaba que los poetas tuvieran que pagar esa deuda, pero no estaba seguro de ello y, por tanto, no estaba seguro de que la vida no fuese una broma.

No sé si «me costó un mes de trabajo» significa que Nabokov reescribió las líneas acerca del barbero durante un mes, o si sus asociaciones con la idea de no advertir la muerte del hijo del otro le impidieron escribir durante un mes, o, aun, si el conocimiento real que tuvo del sufri-

> En Kasbeam un barbero muy anciano me cortó el pelo de modo muy mediocre: me hablaba de un hijo suyo que jugaba al béisbol; al pronunciar los sonidos explosivos me salpicaba de saliva la nuca, y cada tanto limpiaba los cristales de sus anteojos frotándolos en el lienzo que me envolvía, o interrumpía su trémulo trabajo con la tijera para mostrar amarillentos recortes de diarios; yo estaba tan distraído que me produjo una gran impresión advertir, cuando él señaló un retrato que se hallaba entre los viejos frascos de loción, que el mostachoso joven jugador de béisbol había muerto hacía treinta años (pág. 211).

Estas líneas resumen la falta de curiosidad de Humbert —su falta de atención a todo lo que sea irrelevante para su propia obsesión— y su consiguiente incapacidad para llegar a un estado del ser en el que «el arte», según Nabokov lo ha definido, es la norma. Esa deficiencia es paralela a otra, descrita en un lugar anterior del libro, cuando Humbert transcribe de memoria la carta en la cual Charlotte le propone casamiento, y agrega que ha omitido por lo menos la mitad de ella, en la cual se incluía «un párrafo lírico que yo más o menos pasé por alto, referente al hermano de Lolita que murió a los dos años, cuando ella tenía cuatro, y a lo muy agradable que él me hubiera resultado» (pág. 68).

Es ése uno de los dos únicos párrafos del libro en los cuales se alude a la muerte del hermano de Lolita. En el otro, Humbert lamenta que Charlotte raramente hable de su hermana —único tema interesante para él— y, en particular, que se refiera con más frecuencia al hermano muerto que a la chica viva (pág. 80). Humbert se duele de que Lolita nunca se refiera a su existencia prehumbertiana en presencia de Humbert. Pero una vez la escuchó por casualidad cuando hablaba con una amiga: ella decía: «Sabes que lo terrible de la muerte es que uno está librado a sí mismo» (pág. 282). Ello conduce a Humbert a reflexionar: «Simplemente no sé nada acerca de la mente de mi querida», «es muy probable que detrás de los tremendos estereotipos juveniles haya en ella un jardín y un crepúsculo, y la puerta de un palacio... brumosas y adorables regiones que resultaban estar para mí lúcida y absolutamente prohibidas, con mis sucios andrajos y mis miserables convulsiones».

Al continuar su reflexión acerca de las posibilidades que no se le habían ocurrido, Humbert recuerda una ocasión en la que Lolita advirtió que otra de sus amigas tenía «un maravilloso papá rozagante y un hermanito regordete, y una flamante hermanita, y un hogar, y dos perros juguetones, y que Lolita no tenía nada» (pág. 285). Queda a cargo del lector establecer la relación: unir la observación de Lolita acerca de la muerte con el hecho de que ella una vez tuvo un hermanito regordete que murió. Ello, y, además, el hecho de que Humbert mismo no establezca esa relación, es exactamente una cosa como las que Nabokov espera que su lector ideal —las personas a las que él llama «un montón de pequeños Nabokovs»— advierta. Pero, triste y desdeñosamente sabedor de que la mayo-

---

miento de otra persona (acaso el de un barbero real) le impidió escribir durante un mes. Es típico de Nabokov dejar que el lector conjeture.

ría de sus lectores no alcanzarán a hacerlo, él nos dice en su Epílogo lo que hemos pasado por alto.

Considérese la impresión que el hecho de que se le diga tal cosa produce en el lector que sólo entonces recuerda que la muerte de un niño es en Nabokov el ejemplo regular del dolor fundamental: la ocasión del poema de John Shade, «Pale Fire» y, asimismo, el acontecimiento central de *Bend Sinister*. Le hace reconocer a ese lector que él mismo había prestado a esa oración del mes pasado, y a la muerte de aquel hijo de bigotes, tan poca atención como Nabokov había sospechado. El lector, al que se le revela repentinamente que es, si no hipócrita, al menos cruelmente indiferente, reconoce en Humbert y en Kinbote a su *semejante*, a su hermano. De pronto *Lolita* resulta «conllevar una moraleja».[29] Pero la moraleja no es la de que se deben mantener las manos lejos de las jovencitas, sino la de que se debe advertir lo que uno está haciendo y, en particular, advertir lo que la gente está diciendo. Porque podría resultar, o bien, a menudo efectivamente ocurre, que las personas intentan decirle a uno que están sufriendo. Precisamente en la medida en que uno está ocupado en la construcción de una especie privada de deleite sexual, como Humbert, o de una especie privada de placer estético, como el lector de *Lolita* que la primera vez pasó por alto aquella frase del barbero, más probabilidades hay de que la gente sufra aún más.

Pasando de *Lolita* a *Pale Fire*, podemos ver que a Shade se le ha dado toda la ternura y toda la bondad del propio Nabokov, pero que Kinbote alcanza todo el éxtasis. El poema de Shade acerca de la muerte de su hija no es un poema de igual modo en que *Pale Fire* es una novela. Ello se debe a que el resto de la novela, el comentario de Kinbote, nos da algo que Shade no puede darnos: rodea el sufrimiento común de un anciano con vislumbres de Zembla, con vislumbres de lo que Humbert Humbert llamaba «un paraíso cuyos cielos tenían el color de una llama clara».[30] Kinbote es un prodigio de complejidad: un hombre que se sabe enteramente despiadado (salvo en sus sueños), pero que es mucho más imaginativo que Shade. Los psicóticos *son*, en efecto, al fin y al cabo, mucho más imaginativos que el resto de nosotros. En Humbert y en Kinbote, Nabokov se las ingenió para crear dos psicópatas que, a diferencia de la mayoría de los psicópatas de la vida real, se las ingenian para escribir sus propias

29. Inmediatamente antes de dar sus definiciones de «deleite estético» y de «arte» en el Epílogo, Nabokov dice: «No soy ni lector ni escritor de ficción didáctica, y, a pesar de la afirmación de John Ray, *Lolita* no conlleva ninguna moraleja» (pág. 313).

30. En determinado sentido, aunque terrible, Kinbote tiene razón al concluir su Prólogo a «Pale Fire» diciendo: «Sin mis notas, el texto de Shade carecería completamente de realidad humana, porque la realidad humana de un poema como el suyo (siendo tan voluble y parco para constituir una obra autobiográfica)... tiene que depender enteramente de la realidad de su autor, de su ambiente, de sus vinculaciones, etcétera, una realidad que sólo mis notas pueden proporcionar. Mi querido poeta probablemente no habría suscrito tal afirmación pero, para bien o para mal, es el comentador el que tiene la última palabra.» A Nabokov le gusta poner la verdad en boca de aquellos que no se dan cuenta de lo que están diciendo; el prólogo de *Lolita* (por «John Ray, Jr., Ph. D.») es otro ejemplo de ello.

historias clínicas, y para hacerlo sabiendo exactamente cómo sonarían esas historias a oídos normales.

Kinbote siente en realidad mucha curiosidad frente a todo lo que atañe a sus deseos de jóvenes y de gloria. Todo lo demás lo aburre y lo molesta. Le enfurece el que Shade se haya animado a escribir acerca de la muerte de su hija y la felicidad de su matrimonio, en lugar de hacerlo acerca de «la gloria de Zembla», acerca de los alegres protegidos de Kinbote y de su miserable esposa. No obstante, sin el comentario de Kinbote, el poema de Shade sería meramente melancólico. Es el contrapunto entre el poema y el comentario lo que hace que el poema sea memorable. Lo que pone de manifiesto la ternura y la bondad de Shade es la despiadada búsqueda de Kinbote dirigida a esa especie de éxtasis que necesariamente excluye el prestar atención a los demás. Tenemos más probabilidades de advertir las alegrías o los sufrimientos de una persona si llama nuestra atención hacia ella la sorpresiva indiferencia de otra persona. Tal como lo que hace visible la miseria del campesinado es el dispendio ostensible de la nobleza, o lo que hace visibles las chozas de los negros, son las ostentosas mansiones de los blancos, lo que vuelve más vívida la muerte de la hija de Shade es, antes que la rememoración del propio Shade, la omisión que de ella hace Kinbote. La observación de Hegel era justa: no advertiremos la tesis, después de pasado un tiempo, a no ser que capte el reflejo, el fuego mortecino, de una flamante, brillante antítesis.

Para decirlo con algunos de los términos de alabanza preferidos de Nabokov, Kinbote, por ser más cruel, es más indiferente y más frío —y, por tanto, mejor escritor— que Shade. El verso de Shade está escrito, según su propia confesión, por encima del punto de congelación. En su poema observa que su reputación entre los críticos literarios, está siempre «un cenagoso paso» detrás de la de Robert Frost. En una oportunidad Kinbote glosa una línea con el respeto debido a los intereses del autor y habla por Nabokov al decir: «En los mapas de temperatura de la poesía, lo elevado es bajo, y lo bajo, elevado, de manera que el grado en el que se produce la cristalización perfecta está por encima del de la tibia facilidad» (*Pale Fire*, pág. 136).[31]

31. No estoy seguro de si Kinbote habla en nombre de Nabokov cuando elogia «Stopping by Woods on a Snowy Evening», de Frost, y dice: «A pesar de su sobresaliente capacidad, John Shade nunca hubiera podido hacer que *sus* copos de nieve se depositaran de esa manera.» Pero no obstante los sospechosos términos que Nabokov le hace emplear a Kinbote para elogiar a Frost («un poema que todos los muchachos norteamericanos se saben de memoria»), sospecho que Nabokov sabía muy bien que él no podía escribir una poesía como la de Frost y que, por consiguiente, tampoco Shade podría hacerlo.

Sea como fuere, Nabokov era muy afecto a la metáfora de la cristalización. El cristal es un estado diferente del de la fluidez, un estado en el que la transparencia desaparece y es reemplazada a veces por la iridiscencia. Pero los cristales tienen que ser artificiales, y tan irrepetibles como convencionalmente se supone que lo son los copos de nieve. A la incapacidad de Gradus de captar más que ideas generales le corresponde su incapacidad paralela de encontrar agrado en piezas de cristal que no sean homogéneas y transparentes, tal como «el pequeño hipopótamo de cristal violeta» (*Pale Fire*, pág. 169) y la «pequeña jirafa de cristal» (pág. 132) por cuyo precio pregunta en el curso de sus viajes. Kinbote caracteriza muy bien la forma que toma el marxismo al convertirse en una religión de Estado al decir: «En la Rusia moderna las ideas son blo-

Kinbote comprende lo que aquí Shade descubre porque, como cuadra a lo que son dos aspectos de un creador único, Shade y Kinbote tienen muchísimas cosas en común. Shade advierte eso. Por cruel que pueda ser, Kinbote no es tan vulgar que llegue a la brutalidad física, y eso es para Shade sumamente importante (pág. 145). El saber que «sin... Orgullo, Deseo y Pereza, la poesía nunca hubiese nacido» (pág. 150), le hace a Shade ser indulgente con los engaños de Kinbote, cuando no podría ser indulgente con nadie que provocase daños físicos. Trata a Kinbote como a un artista colega en el cual, lo mismo que en Swift y en Baudelaire, la mente se había debilitado antes de que se hubiese deteriorado el cuerpo (pág. 111). Ambos comparten la misma forma de ver acerca de los tiranos y los necios: acerca de personas como Monsieur Pierre, Gradus y Paduk, cuya condición brutal aquéllos entienden que deriva de su fondo de vulgaridad. Esa vulgaridad consiste en estar obsesionado por ideas generales, en lugar de estarlo por mariposas, palabras o personas particulares.

Pero Kinbote, aunque, en general, sabe del peligro de las ideas generales, tiene él mismo algunas muy malas, mientras que Shade realmente se las arregla para renunciar a todas ellas.[32] Una de las peores ideas de Kinbote es el esteticismo, la convicción de existe una cosa denominada «técnica literaria» o «talento poético»: una capacidad práctica que flota libre de las contingencias de la vida de un poeta en particular. Esa es la razón

---

ques cortados con máquina y vienen en colores puros; los matices están fuera de la ley, los intervalos están excluidos, la curva burdamente escalonada.» Parece seguro suponer que lo que Gradus admiraba en el hipopótamo y en la jirafa era la apariencia de vida que había en ellas, esto es, su acercamiento a la representación convencional y transparente de esos animales.

32. La negativa se registra en las líneas de «Pale Fire» en que Shade renuncia a su preocupación por la inmortalidad del alma, y, en particular, por la del alma de su hija muerta, por considerarla un «frívolo sinsentido». Tras descubrir que la prueba de la inmortalidad que él pensaba haber descubierto se basaba en una errata, escribe (versos 806-815):

> Pero inmediatamente empecé a comprender que *ésa*
> era la verdadera cuestión, el tema de contrapunto;
> sólo ésa; no un texto, sino una textura; no el sueño,
> sino una confusa coincidencia.
> No un frívolo sinsentido, sino un tejido de sentido.
> ¡Sí! Bastaba con que pudiera hallar en la vida
> alguna especie de "de oca a oca", alguna especie
> de estructura correlativa en el juego. ...

Shade decide que el reconocimiento, por parte del artista, de la contingencia, de la ausencia (o, lo que viene a ser lo mismo, la absoluta inescrutabilidad) de un poder ordenador, es preferible a la pretensión de la religión o de la filosofía moral de haber descubierto el verdadero nombre y la verdadera naturaleza de ese poder. En cambio, emerge un gusto por las ideas generales (que Kinbote es incapaz de advertir que él comparte con Gradus) cuando Kinbote pide a Shade una «palabra de contraseña» y el otro dice: «Piedad». Al rehusarse Shade a dar a esa palabra un respaldo teológico, Kinbote dice: «Ahora te he atrapado, John: una vez que hemos negado que exista una Inteligencia Superior que ordena y administra nuestros destinos individuales, estamos obligados a aceptar la noción, inexpresablemente terrible, de que el Azar llega a la eternidad» (pág. 151). Es precisamente ésa la noción que Shade *ha* aceptado en las líneas que acabamos de citar, una noción cuyos efectos sólo pueden ser mitigados por lo que Humbert llama «el paliativo verdaderamente local del arte articulado».

por la que piensa que todo lo que necesita para lograr la inmortalidad es hallar un buen poeta, contarle a ese poeta todo lo que se refiere a sí mismo, y esperar después a que aquél lo glorifique en versos imperecederos. Espera que Shade «una la gloria de Zemba con la gloria de su verso» (pág. 144), porque piensa, como se lo dice Shade, que «pueden enjaezarse palabras como pulgas amaestradas y hacer que conduzcan a otras pulgas» (pág. 144). Esa idea de que de algún modo el lenguaje puede separarse de los autores, que la técnica literaria es como un poder divino que actúa con independencia respecto de las contingencias mortales y, particularmente, respecto de la contingente noción que un autor tiene de lo que es la bondad, es la raíz del «esteticismo» en el mal sentido del término, en el sentido según el cual la estética es una cuestión de forma y el lenguaje es más bien una cuestión de contenido y de vida. En ese sentido del término, el novelista Nabokov no tiene interés alguno en ser un esteta, aun cuando el teórico Nabokov no conciba mejor explicación de su propia práctica.

Con frecuencia se ha leído a Nabokov como si fuese un esteta en ese sentido, y, en particular, como un autor cuya obra deriva de la fantasiosa concepción barthesiana según la cual el lenguaje todo lo hace por sí solo, e ilustra esa concepción.[33] Nabokov como teórico y como generalizador alienta una lectura así, pero esa lectura ignora la cuestión que, a mi modo de ver, halla su ilustración en la mejor práctica de Nabokov: sólo lo que es relevante para nuestra percepción de lo que debemos hacer con nosotros mismos, o para los otros, es estéticamente útil.

Es posible consolidar tal afirmación aun concediendo a Barthes y a los demás partidarios de la textualidad que el propósito de las novelas, las piezas teatrales o los poemas no es el de representar «correctamente» emociones o situaciones humanas. El arte literario, el uso inhabitual e impredecible de las palabras, no puede ser estimado en términos de exactitud de la representación. Porque esa exactitud depende del ajuste a una convención, y la meta de la buena escritura consiste precisamente en romper la costra de la convención. Pero el hecho de que el mérito literario no dependa de que se consolide un léxico último muy difundido o de que se logre decirnos lo que siempre habíamos sabido pero no podíamos expresar satisfactoriamente, no debe oscurecer el hecho de que el lenguaje literario siempre mantiene, y siempre mantendrá, una relación parasitaria con el lenguaje ordinario, y, en particular, con el lenguaje moral ordinario. Además, el interés literario mantendrá siempre una relación parasitaria con el intéres moral. En particular, no se podrá crear un personaje memorable sin sugerir con él el modo en que el lector debiera obrar.[34]

33. Tanto David Rampton como Ellen Pifer inician sus sendos excelentes libros dedicados a una revisión de Nabokov citando, y deplorando, muchísimas lecturas así, y subrayando el aspecto «moral» de Nabokov. He aprendido mucho de ambos libros y en particular de examen que Rampton hace de *The Gift*. Véase: Rampton, *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, y Pifer, *Nabokov and the Novel*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1980.

34. Lo que hace que Humbert y Kinbote sean mucho menos sombríos y mucho más memo-

Puedo resumir mi lectura de Nabokov diciendo que intentaba defenderse de la acusación de ser infiel al proyecto de su padre, esgrimiendo algunas ideas generales acerca de la función del «escritor», ideas que ponen en relación esa función tanto con su propio talento personal como con su personal temor a la muerte. Ello le conduce a crear una mitología privada acerca de un grupo selecto especial: artistas con imaginación, que nunca mataron, cuyas vidas eran una síntesis de ternura y de éxtasis, que eran candidatos tanto para la inmortalidad literal como para la inmortalidad literaria, y que, a diferencia de su padre, no ponían su confianza en ideas generales acerca de medidas generales en favor del bienestar general. Esa era la mitología en la que infructuosamente intentó incluir a Dickens y en la que él se apoyaba cuando se le preguntaba, o él se preguntaba a sí mismo, qué había hecho para mitigar el sufrimiento humano. Pero Nabokov sabía perfectamente también que su talento, y el talento artístico en general, no mantenía ninguna relación especial con la conmiseración y con la bondad ni era capaz de «crear mundos».[35] Sabía tan bien como John Shade que lo único que se puede hacer con ese talento es seleccionar las relaciones que se tienen con ese mundo: el mundo en el que niños feos y sin talento, como la hija de Shade y el chico Jo, son humillados y mueren. Las mayores novelas de Nabokov son las que ponen de manifiesto su incapacidad para creer en sus propias ideas generales.

---

rables que Cincinato o Van Veen, es la manifiesta verosimilitud y la domesticidad de las situaciones en las que se hallan insertos, su interacción con personas sanas (como Lolita y Shade), y no simplemente con sus propias fantasías o con otros fantaseadores (como Monsieur Pierre o Ada). Cincinato es tan simpático como Shade, y Van tan aborrecible como Humbert, pero en forma menos concreta y, por tanto, moralmente menos útil. Pues lo concreto del personaje de una novela depende de que se halle inserto en situaciones a las que el lector, a partir de su propia vida, puede imaginar otras análogas.

35. Nabokov utiliza una y otra vez esa noción de una creación del mundo. En el trabajo de David Bromwich «Why Writers Do Not Create Their Own Worlds», incluido en *Romantic Argument*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press (en prensa), puede hallarse una explicación de los antecedentes de esa metáfora, la cual se remonta a Kant, y depende de la desastrosa distinción kantiana entre forma y contenido.

EL ULTIMO INTELECTUAL DE EUROPA: LA CRUELDAD EN ORWELL

Las dos últimas novelas de Orwell constituyen buenos ejemplos de lo que Nabokov consideraba «hojarasca de lugares comunes», pues la importancia de ambas deriva del hecho de haber establecido una enorme diferencia práctica. Hoy no leeríamos ni admiraríamos los ensayos de Orwell, no investigaríamos su biografía, ni procuraríamos incorporar en el nuestro su léxico para la deliberación moral, de no haber escrito él *Animal Farm* y *1984*. *Lolita* y *Pale Fire* sobrevivirán mientras haya lectores con talento y obsesivos que se identifiquen con Humbert y con Kinbote. Pero hasta Irving Howe, que escribió uno de los primeros y de los mejores estudios acerca de *1984*, admite que Orwell es uno de aquellos escritores «más significativos para su propia época».[1]

Las mejores novelas de Orwell serán muy leídas sólo mientras describamos la política del siglo XX tal como Orwell lo hacía. Durante cuánto tiempo ello ocurra es algo que dependerá de las contingencias de nuestro futuro político: de cómo sean las personas que en el futuro dirijan su mirada hacia nosotros, del modo en que los acontecimientos del siglo próximo repercutan sobre los nuestros, de la manera en que los hombres decidan entonces describir la Revolución Bolchevique, la Guerra Fría, la breve hegemonía estadounidense, y el papel de países como Brasil y China. Orwell consideraba a nuestro siglo como el período en el que «la igualdad humana se volvió técnicamente posible» y en el que, al mismo tiempo,

> ... prácticas que hacía tiempo que habían sido abandonadas, en determinados casos desde hacía siglos —la prisión sin juicio, la utilización de los

1. Continúa Howe: «Es posible que tales escritores no sobrevivan a su tiempo, porque lo que los hace tan valiosos y tan entrañables para sus contemporáneos —esa mezcla de desesperada preferencia por los lugares comunes y de desesperada ternura— es una cualidad que difícilmente conduzca al gran arte. Pero la posibilidad de que en el futuro Silone u Orwell no resulten tan importantes como lo son en la actualidad para muchas personas, no debiera importarnos. Sabemos qué es lo que hacen por nosotros, y sabemos que otros escritores, inclusive los que son mucho más grandes, no pueden hacerlo» («1984: History as Nightmare», en *Twentieth Century Interpretations of 1984*, compilado por Samuel Hynes, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1971, pág. 53).

prisioneros de guerra como esclavos, las ejecuciones públicas, la tortura como medio para obtener una confesión, el uso de rehenes, y la deportación de poblaciones enteras— no sólo volvieron a ser comunes, sino que fueron toleradas y hasta defendidas por personas que se consideraban a sí mismas iluminadas y progresistas.[2]

Algún día esa descripción de nuestro siglo parecerá parcial o poco perspicaz. De ser así, se considerará que Orwell arremetía contra un mal que no comprendía totalmente. Nuestros descendientes lo leerán como nosotros leemos a Swift: admirando a un hombre que sirvió a la libertad humana, pero sintiéndonos poco inclinados a adoptar su clasificación de las tendencias políticas o su léxico para la deliberación política y moral. Algunos de los críticos izquierdistas actuales de Orwell (por ejemplo, Christopher Norris) piensan que *ya* disponemos de una forma de ver a Orwell como parcial o poco perspicaz. Piensan que los hechos acerca de los cuales él llamaba la atención pueden ahora ser colocados en un contexto dentro del cual presentan un aspecto muy diferente. A diferencia de Norris, no creo que dispongamos de un contexto alternativo mejor. En los cuarenta años que corrieron desde que Orwell escribió, nadie ha hallado mejor manera de presentar las alternativas políticas que se nos ofrecen. Si se unen sus advertencias contra los codiciosos y necios conservadores a sus advertencias contra los oligarcas comunistas, su descripción de nuestra situación política —de los peligros y de las opciones existentes— sigue siendo la más útil de las que poseemos.

Nabokov pensaba que el proponerse una utilidad, ineludiblemente transitoria, como ésa, ponía de manifiesto la falta, o el desaprovechamiento, del talento que era esencial para la figura llamada «el escritor». También Orwell tenía sus ideas acerca de esa mítica figura, ideas marcadamente opuestas a las de Nabokov. En el capítulo séptimo he propuesto que hagamos a un lado las ideas de uno y otro. Escritores diferentes se proponen cosas diferentes. Proust deseaba la autonomía y la belleza; Nietzsche y Heidegger, la autonomía y la sublimidad; Nabokov, la belleza y la preservación de sí mismo; Orwell deseaba ser útil a seres humanos que sufrían. Todos ellos tuvieron éxito. Cada uno de ellos fue brillante e *igualmente* exitoso.

Orwell alcanzó el éxito porque escribió exactamente los libros debidos exactamente en el momento debido. Su descripción de una contingencia histórica particular fue, o resultó ser, exactamente la que se necesitaba para establecer una diferencia en relación con el futuro de la política liberal. Desbarató el poder que aquello a lo que Nabokov le gustaba

2. *The Penguin Complete Novels of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin, 1983, pág. 861. Me referiré a *1984* según esta edición, indicando entre paréntesis el número de página. Nótese que esas prácticas fueron muy comunes fuera de Europa —en África y en Asia, por ejemplo— durante el siglo XIX. Pero Orwell habla de Europa. Lo mismo que yo en este libro, Orwell es conscientemente provinciano y escribe acerca de personas de una especie particular, a las que él conocía, y de su situación moral. El título provisional de *1984* fue *The Last Man in Europe* [*El último hombre de Europa*].

llamar «propaganda bolchevique» ejercía en la mente de los intelectuales liberales de Inglaterra y de los Estados Unidos. Con ello nos colocó veinte años por delante de nuestros adversarios franceses. Estos tuvieron que esperar a la aparición de *El archipiélago Gulag* para dejar de pensar que la esperanza liberal exigía la convicción de que detrás del telón de acero las cosas necesariamente mejorarían, y para dejar de pensar que la solidaridad contra el capitalismo exigía que se ignorase lo que estaban haciendo los oligarcas comunistas. Mientras que Nabokov despertaba la sensibilidad de sus lectores ante la permanente posibilidad de incurrir en la crueldad en pequeña escala a consecuencia de la prosecución privada del deleite, Orwell despertaba la sensibilidad de los suyos ante un conjunto de justificaciones de la crueldad que un grupo particular había puesto en circulación: el uso que de la retórica de la «igualdad humana» hacían intelectuales que se había aliado con una pandilla criminal espectacularmente exitosa.

El trabajo de despertar nuestra sensibilidad ante esas justificaciones, de redescribir la situación política posterior a la Segunda Guerra Mundial redescribiendo a la Unión Soviética, constituyó la gran contribución práctica de Orwell. Lo que Howe llama la combinación de «una ternura desesperada y de una desesperada preferencia por los lugares comunes» en *Animal Farm* y en las primeras dos terceras partes de *1984*, bastaron para alcanzar ese fin limitado, práctico. Pero en la última tercera parte de *1984* hallamos algo distinto, algo que no es tópico, y es prospectivo antes que descriptivo. Después de que Winston y Julia van al departamento de O'Brien, *1984* se convierte en un libro acerca de O'Brien, dejando de ser un libro acerca de los Estados totalitarios del siglo XX. Esa parte del libro se centra en las citas de *The Theory and Practise of Oligarchical Collectivism* (uno de cuyos autores es O'Brien) y en las explicaciones de O'Brien de por qué Winston debe ser torturado y no simplemente ejecutado («El objeto de la tortura es la tortura»). Es una visión de lo que Howe llama el «postotalitarismo».[3] No es ya una advertencia acerca de lo que ocurre actualmente en el mundo, sino la creación de un personaje que ilustra lo que algún día podría ocurrir. Orwell no fue el primero en sugerir que podría suceder que pequeñas pandillas de criminales se hiciesen del dominio de los Estados modernos y que, gracias a la moderna tecnología, conservasen ese dominio para siempre. Pero sí fue el primero en preguntarse cómo podrían concebirse a sí mismos, en tales Estados, los intelectuales una vez que se hubiese puesto de manifiesto que los ideales liberales no tenían relación con un futuro humano posible. O'Brien es la respuesta a esa pregunta.

Me propongo examinar por separado las dos tareas que Orwell realizó en sus dos últimas novelas: la de redescribir la Rusia soviética y la de inventar a O'Brien. Comenzaré por la primera de ellas y me ocuparé de

3. Dice Howe: «Es sumamente importante advertir que el mundo de *1984 no* es un totalitarismo tal como hoy lo conocemos, sino el totalitarismo después de su triunfo mundial. Hablando estrictamente, la sociedad de Oceanía podría ser considerada postotalitaria» (pág. 53).

O'Brien más adelante. Los admiradores de Orwell sugieren a menudo que para llevar a cabo su redescripción nos recordó algunas verdades sencillas: verdades morales tan evidentes como «dos más dos son cuatro». Pero a menudo les inquieta su segundo logro, y tienden, como dice Howe, a conceder poca importancia a la «desesperación apocalíptica» de *1984* y a celebrar, en cambio, «la humanidad y la "bondad" [de Orwell]».[4] Ello corre parejo con una tendencia a sugerir que Orwell no era en realidad un escritor consumado, pero que compensó con bondad lo que le faltaba en maestría. He aquí, por ejemplo, a Lionel Trilling: «El talento natural de Orwell no es acaso excepcional; arraiga en una cualidad de la mente que debe ser tan frecuente como modesta. Puede describirse esa cualidad como una especie de centralidad moral, una rectitud en la relación con el hecho moral y político.»[5]

La forma de expresarse de Trilling halla un eco en el propio Orwell. En unas líneas muy citadas del final de «Why I Write», Orwell dice: «No se puede escribir nada legible si uno no se esfuerza constantemente por borrar la propia personalidad. La buena prosa es como el cristal de una ventana.»[6] Antes, en el mismo ensayo, señala, como uno de los cuatro motivos posibles para escribir libros, el «impulso histórico», al que define como un «deseo de ver las cosas como son, de descubrir hechos reales y acumularlos para uso de la posteridad» (*CEJL*, I, 4). Esos lugares, y otros semejantes, suelen ponerse en relación con las siguientes líneas de *1984*:

> El Partido le dijo a usted que rechazase la evidencia que le proporcionan sus ojos y sus oídos. Fue su orden definitiva, la más fundamental. [Winston] sintió que se le oprimía el corazón al pensar en el enorme poder dispuesto en contra de él, la facilidad con que cualquier intelectual del Partido lo hubiese derrotado en un debate... ¡Y a pesar de eso él tenía razón! .... Se llegaba a tener que defender lo simple, lo obvio, lo verdadero. Los truismos son ciertos, ¡hay que aferrarse a eso! El mundo concreto existe, sus leyes no cambian. Las piedras son duras, el agua es húmeda, los objetos a los que no se sostiene, caen en dirección del centro de la tierra. Con la sensación de que estaba hablándole a O'Brien, y también de que estaba formulándo un importante axioma, [Winston] escribió: «La libertad es la libertad de decir que dos más dos son cuatro. Si se concede eso, todo lo demás viene por añadidura» (pág. 790).

4. «De manera abierta en Inglaterra y en forma más cautelosa en los Estados Unidos, se ha suscitado entre los intelectuales la propensión a dar poca importancia al logro de Orwell, lo cual a menudo toma la forma de una exaltación de su humanidad y de su "bondad". Se sienten perturbados ante la desesperación apocalíptica del libro, empiezan a preguntarse si acaso no es un poquito exagerado y solemne, y hasta sospechan que está coloreado con la historia del lecho mortuorio. Tampoco puede negarse que todos nos sentiríamos más cómodos si pudiésemos suprimirlo» (pág. 42).

5. Trilling, «Orwell in the Future», en *Twentieth Century Interpretations of 1984*, compilado por Hynes, pág. 24.

6. *The Collected Essay, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. Citado, en lo que sigue, entre paréntesis como *CEJL*.

El subrayar esos lugares (y otros semejantes)[7] ha conducido a muchos comentadores a la conclusión de que Orwell nos enseña a afrontar a aquellos cínicos intelectuales que procuran decirnos que la verdad no está «ahí afuera», que lo que se considere como una posible verdad es función del léxico que uno emplea, y que lo que se considere como verdad es función del resto de las creencias que se tienen. Dicho en pocas palabras, Orwell ha sido leído como un filósofo realista, como un defensor del sentido común contra los ilustrados e ironistas que lo desdeñan.[8]

De acuerdo con esa lectura, la oposición decisiva en el pensamiento de Orwell es la clásica oposición metafísica entre la apariencia artificiosa y la realidad desnuda. Oscurecen a esta última la prosa mala, opaca, y la mala teoría, la teoría innecesariamente compleja. Quitado el polvo del cristal de la ventana, se mostrará la verdad de toda situación moral o política. No podrán captar los hechos morales desnudos los que hayan permitido que su personalidad (especialmente su resentimiento, su sadismo y el deseo de poder) les empañase la visión. Uno de aquellos hechos morales desnudos es el que es preferible ser bondadoso a torturar. Sólo tales personas intentarán eludir los meros hechos epistemológicos y metafísicos mediante cínicas maniobras filosóficas (por ejemplo, mediante una teoría de la verdad fundada en la noción de coherencia y una filosofía holística del lenguaje, artificios empleados en el capítulo primero). Entre aquellos hechos está el que la verdad es «independiente» de las mentes y de los lenguajes humanos, y que la gravitación no es «relativa» a ninguna forma humana de pensamiento.

Por razones que ya he indicado, no creo que haya hechos morales desnudos ahí afuera, en el mundo, ni que haya verdades independientes del lenguaje, ni que haya un terreno neutral en el que instalarse y afirmar que la tortura y la bondad son preferibles la una a la otra. Me propongo, pues, ofrecer de Orwell una lectura diferente. No se trata de que desee tenerlo de mi parte en una argumentación filosófica. Su afición por tales argumentaciones, y su habilidad para construirlas, no son mayores que las de Nabokov.[9] Se trata, en cambio, de insistir en que no es útil concebir las cosas que tanto Orwell como Nabokov hicieron —despertar la sensibilidad de una audiencia ante casos de crueldad y de humillación que esa audiencia no había advertido— como algo consistente en quitar de en medio la apariencia y poner de manifiesto la realidad. Es mejor concebirlas como una redescripción de lo que puede ocurrir o ha ocurrido; lo cual no debe equipararse con la realidad sino con las descripciones alternati-

7. Véase, por ejemplo, *CEJL*, III, 119.

8. Samuel Hynes, por ejemplo, resume la moraleja de *1984* diciendo: «Las convicciones de Winston Smith son tan sencillas como que dos más dos son cuatro: el pasado es fijo, el amor es privado y la verdad está al margen de los cambios. Todas ellas tienen en común el que le ponen límites al poder de los hombres: atestiguan el hecho de que determinadas cosas no pueden modificarse. La cuestión está más allá de la política: es una cuestión de humanidad esencial» (Hynes, «Introduction» a *Twentieth Century Interpretations of 1984*, compilado por Hynes, pág. 19).

9. Acerca de la falta de lecturas filosóficas en Orwell, véase: Bernard Crick, *George Orwell: A Life*, Harmodsworth, Penguin, 1980, págs. 25, 305, 343, 506. Véase también: *CEJL*, III, 98.

vas de los mismos acontecimientos. En el caso de los oligarcas comunistas, lo que Orwell y Solzhenitsin hicieron, fue ofrecernos un contexto alternativo, una perspectiva alternativa, desde la cual nosotros, los liberales, los que pensamos que la crueldad es lo peor que se puede cometer, podemos describir la historia política de nuestro siglo.

El decidir entre las descripciones que Sartre y Orwell ofrecían de esa historia a finales de la década de 1940, lo mismo que el decidir entre las descripciones que Irving Howe y Fredric Jameson nos ofrecen de nuestra situación política presente, no es algo que dependa de hacer frente a hechos duros, desagradables, o de negarse a hacerles frente. No se trata de dejarse cegar o no dejarse cegar por la ideología. Se trata de hacer que libretos distintos, proyectos distintos, y descripciones y redescripciones se enfrenten entre sí.

Las redescripciones que modifican nuestras opiniones acerca de situaciones políticas no se asemejan mucho a los cristales de una ventana. Por el contrario, son cosas que sólo escritores que disponen de un talento muy especial, y que escriben en el momento debido y en la forma debida, son capaces de lograr. En sus mejores momentos, el propio Orwell excluyó la retórica de la transparencia que deja ver los hechos desnudos, y reconoció que estaba haciendo la misma *especie* de cosas que sus antagonistas, los defensores de Stalin, hacían. Considérense, por ejemplo, las siguientes líneas:

> La escritura «imaginativa» es, por así decirlo, como un ataque lateral dirigido a posiciones que por el frente son inexpugnables. Es muy poco lo que un escritor que se proponga hacer algo que no sea fríamente «intelectual», puede hacer utilizando las palabras en su significado literal. Logra su efecto, si lo logra, utilizándolas en forma astutamente indirecta (*CEJL*, II, 19).

En *Animal Farm*, la manera astuta de Orwell consistió en dar marcado y absurdo relieve al carácter increíblemente complejo y falto de sencillez de la discusión política izquierdista, volviendo a narrar la historia política de su siglo en forma apropiada para los niños. El ardid funcionó bien, pues los esfuerzos dirigidos a ver entre Stalin y Hitler una diferencia crucial, y a continuar analizando la historia política reciente con la ayuda de términos como «socialismo», «capitalismo» y «fascismo», se han vuelto dificultosos e inviables. Dicho en términos kuhnianos, se habían acumulado tantas anomalías, y éstas exigían el agregado de tantos epiciclos, que había que excluir con un golpe violento la estructura, excesivamente ampliada, ponerla en ridículo en el momento debido. Esa es la razón por la que *Animal Farm* pudo transformar la opinión liberal. Lo que le dio ese poder no fue su relación con la realidad, sino su relación con la más difundida de las descripciones alternativas de los acontecimientos recientes. Fue una palanca estratégicamente colocada, no un espejo.

Para admiradores como Trilling, Orwell presentaba una visión nueva de realidades morales obvias. Para los marxistas contemporáneos de él, como Isaac Deutscher, y para marxistas actuales como Norris, Or-

well era, en el mejor de los casos, un ingenuo.[10] A mi juicio, la mente de Orwell no era ni transparente ni ingenua. La manera en que correspondía describir la situación política posterior a la Segunda Guerra Mundial no era algo *obvio*, ni lo es todavía. Pues es una descripción política útil la que se formula en un léxico que sugiere respuestas a la pregunta: «¿Qué puede hacerse?», tal como es una descripción científica útil la que se formula en un léxico que acrecienta nuestra capacidad de predecir y de gobernar los acontecimientos. Orwell nada nos insinúa acerca de cómo responder a la pregunta de Chernichevsky. Sencillamente nos dice que en qué forma *no* debemos intentar darle una respuesta, y qué léxico político anterior es poco pertinente para la situación política presente, pero no nos proporciona uno nuevo. Nos manda de nuevo al tablero de dibujo, y aún estamos en él. Nadie ha logrado elaborar un sistema en el que se pongan en relación nuestras grandes y vagas esperanzas de una igualdad humana con la distribución real del poder en el mundo. Los capitalistas siguen siendo tan voraces y cortos de miras, y los oligarcas comunistas tan cínicos y corruptos (a no ser que Gorvachov nos dé una sorpresa), como lo decía Orwell. No ha surgido en el mundo una tercera fuerza, y ni los neoconservadores ni la izquierda postmarxista han logrado hacer otra cosa que ejercer la nostalgia. La posibilidad de que seamos capaces de volver nuestra mirada hacia Orwell y considerarlo falto de perspicacia sigue siendo, ¡ay! puramente teórica. Pues nadie ha logrado elaborar un libreto plausible para actualizar lo que Orwell llamaba la «posibilidad técnica de la igualdad humana».

Un libreto así es el que los liberales de antes de la Segunda Guerra Mundial creían tener. Hubo una época —en la década de 1930— en la que el propio Orwell creía tener un libreto semejante. Pero la reiterada falta de confirmación de sus predicciones, el advertir que su generación había sido embaucada por el uso de la «teoría marxista» y era instrumento de la política de Rusia, y su desagrado ante profecías cínicas como las de James Burnham, lo llevaron a escribir *Farm* y los primeros dos tercios de *1984*. Esos libros cumplieron con sus propósitos, y ello no porque nos colocara frente a realidades morales, sino porque nos mostraba que ya no podíamos continuar utilizando nuestras viejas ideas políticas, y que ya no disponíamos de ninguna que fuera de mucha utilidad para hacer que los acontecimientos se orientaran en dirección de las metas liberales. Todas las acusaciones de «desesperación masoquista» y de «desesperanza cínica» que le han sido lanzadas a Orwell serán ineficaces mientras nadie logre elaborar nuevos libretos.

Pero Orwell hizo algo más que ese trabajo negativo, aunque necesario y útil, de mandarnos de nuevo al tablero de dibujo. Lo hizo en la última

10. Un ejemplo de esta última reacción puede hallarse en el examen que Isaac Deutscher hace de Orwell en «The Mysticism of Cruelty», incluido en *Twentieth Century Interpretations of 1984*, compilado por Hynes. Su uso posterior de la etiqueta de «renegado» y otras dudas acerca de si Orwell conocía suficientemente de filosofía, pueden encontrarse en el trabajo de Norris «Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post-War Left», incluido en *Inside the Myth*, compilado por Christopher Norris, Londres, 1984.

tercera parte de *1984*, la que trata de O'Brien. Allí esboza un libreto alternativo, que conduce hacia la dirección *errónea*. Nos convenció de que era perfectamente concebible que los mismos desarrollos que habían hecho que la igualdad humana fuese técnicamente posible, hicieran posible una esclavitud eterna. Lo hizo al convencernos de que nada había en la naturaleza de la verdad, del hombre o de la historia que fuese a obstaculizar a ese libreto, de igual modo en que tampoco garantizaría el libreto que los liberales habían estado empleando entre las dos Guerras Mundiales. Nos convenció de que todos los talentos intelectuales y poéticos que hicieron posible la filosofía griega, la ciencia moderna y la poesía romántica, podrían algún día hallar ocupación en el Ministerio de la Verdad.

De acuerdo con la visión de *1984* que estoy presentando, Orwell no tenía ninguna *respuesta* por dar a O'Brien, ni estaba interesado en dar alguna. Lo mismo que Nietzsche, O'Brien considera la idea misma de ser «respondido», de intercambiar ideas y de razonar juntos, como un síntoma de debilidad. Orwell no creó a O'Brien para que le sirviese como contrapartida dialéctica, como un equivalente moderno de Trasímaco. Lo creó para advertirnos acerca de él, tal como se podría advertir acerca de la amenaza de un tifón o de un elefante peligroso. Orwell no está fijando una posición filosófica, sino que está procurando mostrar que es plausible una posibilidad política concreta, respondiendo para ello a tres preguntas: «¿Cómo se describirán a sí mismos los intelectuales de determinado futuro posible?», «¿Qué harán de sí mismos?», «¿Cómo emplearán su talento?» No ve a O'Brien como a un loco, descarriado, seducido por una teoría errónea, o como ciego ante los hechos morales. Sencillamente lo ve como *peligroso* y como *posible*. El segundo gran logro de Orwell, además de haber hecho aparecer como absurda la propaganda soviética, fue el de convencernos al resto de nosotros que O'Brien era, en verdad, posible.

Como prueba de que esta forma de leer la última parte de *1984* no es enteramente ficticia, puedo citar una columna que Orwell escribió en 1944. Analiza en ella lo que él llama «una falacia muy peligrosa», muy difundida hoy en los países en los que el totalitarismo no se ha establecido:

> La falacia consiste en creer que bajo un gobierno dictatorial uno puede ser libre *interiormente*. [...] El mayor error es el de imaginar que el ser humano es un individuo autónomo. La libertad secreta de la que supuestamente se puede gozar bajo un gobierno despótico es un sinsentido, porque los pensamientos de uno nunca son enteramente propios. Los filósofos, los escritores, los artistas y hasta los científicos no sólo necesitan de aliento y de un público, necesitan también de un estímulo constante de parte de las demás personas. [...] Elimínese la libertad de expresión, y las facultades creativas se marchitarán (*CEJL*, III, 133).

¿Cómo se conectan estas líneas con aquéllas del diario de Winston que cité anteriormente, y que concluyen con estas frases: «La libertad es la libertad de decir que dos más dos son cuatro. Si se concede eso, todo lo demás viene por añadidura»? Propongo que veamos ambos lugares como

expresión de que no importa si «dos más dos son cuatro» es una verdad, y mucho menos si esa verdad es «subjetiva» o «se corresponde con la realidad externa». Lo único que importa es que, si uno cree en ello, pueda decirlo sin sufrir perjuicios por eso. En otras palabras: lo que importa es la facultad que se tenga de hablarles a los demás acerca de lo que a uno le parece verdadero, y no lo que en efecto es verdadero. Si uno se preocupa por la libertad, la verdad se cuida a sí misma. Si somos suficientemente irónicos acerca de nuestros léxicos últimos, y suficientemente curiosos acerca del de todos los demás, no tenemos que inquietarnos por si estamos en contacto inmediato con la realidad moral, o si nos ciega la ideología, o si somos enfermizamente «relativistas».

Entiendo que la afirmación de Orwell según la cual no hay una libertad *interior*, no hay un «individuo autónomo», es la formulada por los críticos historicistas —incluyendo entre ellos a los marxistas— del «individualismo liberal». Esto es, que no hay nada en lo profundo de nosotros, no hay una naturaleza humana común, no hay ninguna solidaridad humana constitutiva, que pueda usarse como punto de referencia moral.[11] Nada hay en las personas aparte de lo que se ha incorporado a ellas a través de la socialización: su capacidad de utilizar el lenguaje y, con ella, la de intercambiar deseos y creencias con otras personas. Orwell reiteraba este punto al decir: «Abolir las distinciones de clase es abolir una parte de uno mismo», y cuando añadía que si él «se saliera de la baraúnda de las clases sociales [...] difícilmente se lo reconocería como siendo la misma persona». Ser una persona es hablar un *lenguaje* particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular. Es una contingencia histórica el que uno sea socializado por hombres de Neanderthal, por los antiguos chinos, por Eton, por Summerhill o por el Ministerio de la Verdad. Sencillamente porque somos seres humanos, carecemos de un vínculo común. Pues lo único que compartimos con los demás seres humanos es lo mismo que compartimos con los demás animales: la facultad de experimentar dolor.

Una manera de reaccionar ante esta última observación es la de decir que debiera extenderse nuestro léxico moral hasta abarcar tanto a las personas como a los animales. Una manera más adecuada de hacerlo, como lo he sugerido en el capítulo cuarto, es la de procurar aislar un elemento que distinga el dolor humano del animal. Es aquí donde entra O'Brien. O'Brien nos recuerda que los seres humanos que han sido socializados —socializados en un lenguaje, en una cultura—, comparten en efecto una capacidad de la que los demás animales carecen. A todos aquéllos se les puede producir una clase especial de dolor: se los puede humillar destruyendo mediante la violencia las estructuras particulares de lenguaje y de creencia en las que fueron socializados (o que se enorgullecen de haber producido por sí mismos). Más específicamente: a diferen-

11. E incluso, agregaría yo, que pueda emplearse como punto de referencia para ideas claras y distintas acerca de la igualdad de los dos más dos son cuatro. Pero ésa es una controversia filosófica acerca de la condición de la verdad matemática que no hace falta plantear aquí.

cia de los animales se los puede utilizar para satisfacer el deseo de O'Brien de «hacer pedazos las mentes humanas y volver a recomponerlas dándoles las formas que elijamos».

En *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Elaine Scarry desarrolla detalladamente la observación de que el sadismo apunta a la humillación, y no sencillamente al dolor en general. Ello es una consecuencia del argumento de Scarry de que lo peor que uno le puede hacer a una persona no es hacerle dar aullidos de agonía sino utilizar la agonía en forma tal que, aun cuando la agonía haya pasado, esa persona no pueda reconstituirse. La idea es hacerle hacer o decir cosas tales —y, si es posible, hacerle creer y desear cosas, o pensar cosas tales— que después ella sea incapaz de enfrentarse con el hecho de que las ha llevado a cabo o las ha pensado. Por tanto, uno puede, como dice Scarry «deshacer su mundo» logrando que le sea imposible utilizar el lenguaje para describir lo que esa misma persona ha sido.

Permítaseme ahora aplicar esa observación al hecho de que O'Brien le hace creer a Winston, para decirlo en pocas palabras, que dos más dos son cinco. Nótese primeramente que, a diferencia de «Rutherford conspiró con el Concejo General Eurasiano», no es aquello algo que el propio O'Brian crea. Ni lo cree el mismo Winston después de haber sido quebrantado y puesto en libertad. No es, ni puede ser, la doctrina del Partido. (En el libro del que O'Brien es coautor, *The Theory and Practice of Oligarchical Collectivism*, se señala que cuando se está «proyectando un arma o un aeroplano», dos más dos *tienen* que ser cuatro [*1984*, pág. 858].) Lo único que está en juego en el hecho de hacerle creer a Winston que dos más dos son cinco es el propósito de quebrantarlo. Hacer que una persona niegue una creencia sin que haya razones para ello constituye el primer paso hacia el objetivo de volverlo incapaz de tener un yo, porque se vuelve incapaz de urdir una trama coherente de creencia y de deseo. La transforma en irracional, y ello en un sentido preciso: no es capaz de dar, de su creencia, una razón que armonice con sus restantes creencias. Se convierte en irracional, no en el sentido de que pierda contacto con la realidad, sino en el sentido de que ya no puede dar explicaciones racionales: no puede ya justificarse ante sí misma.

El hacerle creer a Winston que dos más dos son cinco está al servicio de la misma función de «quebrantamiento» que el hacerle desear que las ratas mordisqueen el rostro de Julia y no el de él. Pero este último episodio difiere del primero por ser una reconstrucción definitiva, irreversible. Winston podría ser capaz de incluir en un relato coherente acerca de su carácter y de su vida la creencia de que una vez, en condiciones excepcionales, creyó que dos más dos fuesen cinco. Es posible tejer una historia en torno de la irracionalidad temporal. Pero la de que él alguna vez haya deseado que ellos *se lo hicieran a Julia* es una creencia en torno de la cual no es posible tejer historia alguna. Esa es la razón por la que O'Brien reservó las ratas para el mejor momento: el momento en que Winston tenía que contemplar que se deshacía en pedazos y saber, al mismo tiempo, que nunca podría reunir nuevamente esos pedazos.

Para volver al punto que más me interesa: el hecho de que dos más dos no sean cinco no es la esencia de la cuestión. Lo que importa es que Winston lo ha escogido como un símbolo, y que O'Brien lo sabe. Si hubiera una *verdad*, la creencia en la cual quebrantase a Winston, el hacerle creer esa *verdad* sería algo bueno para los propósitos de O'Brien. Supóngase que fuera el caso que Julia (como el supuesto comerciante de antigüedades Carrington) hubiese sido durante mucho tiempo miembro de la Policía de Pensamiento. Supóngase que O'Brien le hubiese ordenado seducir a Winston. Supóngase que O'Brien le contase eso a Winston sin darle otra prueba aparte de su palabra, que manifiestamente no es digna de confianza. Supóngase además que el amor de Winston por Julia fuese tal, que sólo la misma tortura que lo tornó capaz de creer que dos más dos son cinco hubiese podido hacerle creer que Julia había sido agente de O'Brien. El efecto hubiera sido el mismo, y el efecto es lo único que a O'Brien le importa. La verdad y la falsedad están excluidas.

O'Brien desea causarle a Winston tanto dolor como sea posible, y lo que importa para ese propósito es obligar a Winston a darse cuenta de que se ha vuelto incoherente, de que ya no es capaz de utilizar el lenguaje o de ser un yo. Aunque podemos decir: «*Creí* en algo falso», nadie puede decirse a sí mismo: «Ahora creo en algo falso.» Nadie, pues, puede ser humillado en el momento de creer una falsedad, o por el mero hecho de haber creído en ella. Pero las personas pueden —y es eso lo que los torturadores esperan— experimentar la humillación última de decirse a sí mismos, retrospectivamente: «Ahora, que he creído o deseado *eso*, no podré ya ser lo que yo esperaba ser, lo que yo pensaba que era. La historia que he estado contándome acerca de mí mismo —la imagen de mí mismo como honesto, leal o piadoso— no tiene ya sentido. Ya no dispongo de un yo que armonice con ella. No hay un mundo en el que pueda imaginarme vivir, porque no hay léxico en el cual yo pueda narrar una historia coherente de mí mismo.» Para Winston, la frase que él no podía expresar sinceramente y subsistir era: «¡Haz eso a Julia!», y la peor cosa del mundo eran las ratas. Pero probablemente cada uno de nosotros mantiene las mismas relaciones con alguna frase, o con alguna cosa.

Si uno puede descubrir esa frase o esa cosa que encierra la clave, entonces, como dice O'Brien, uno puede desmontar una mente y volver a armarla dándole configuraciones que uno decide. Pero es el ruido del quebrantamiento, y no el resultado de la reconstrucción lo que constituye el objeto del ejercicio. Es el quebrantamiento lo que importa. La reunión de las piezas es sólo un estímulo complementario. Cuando Winston llega a amar al Gran Hermano, por ejemplo, es irrelevante el que el Gran Hermano no merezca ser amado. Lo que importa es que no hay modo de pasar de un Winston que ama al Gran Hermano al Winston que amaba a Julia, apreciaba el pisapapeles de cristal y podía recordar el recorte que probaba que Rutherford era inocente, o, inversamente, de este Winston a aquél. Lo esencial en el quebrantamiento de Winston no es el ponerlo en regla con las ideas del Partido. El Partido Interno no tortura a Winston porque tema una revolución o porque le ofenda la posibilidad de que al-

guien pueda no amar al Gran Hermano. Tortura a Winston con el fin de causarle dolor y acrecentar de ese modo el placer de sus miembros, especialmente de O'Brien. El único objeto del estudio intensivo que O'Brien hace de Winston durante siete años era el de hacer posible el rico, complicado, delicado y absorbente espectáculo de dolor mental que en su momento Winston ofrecería. El único propósito que tiene el dejar que el sujeto siga vivo aún durante un tiempo en el Café del Castaño es el de que pueda continuar experimentando dolor cuando de la pantalla se escucha: «Bajo el amplio castaño/yo te vendí y tú me vendiste.» El fin de la tortura no es hacer que las personas obedezcan, ni que crean falsedades. Como dice O'Brien: «El objeto de la tortura es la tortura.»

Para un intelectual con talento y sensible que vive en una cultura postotalitaria, esa frase es análoga a la de «el arte por el arte» o «la verdad por sí misma», pues la tortura es ahora la única forma de arte y la única disciplina intelectual de la que una persona así dispone. Esa frase es la frase central de *1984*. Pero es también la que para los comentadores ha resultado la más difícil de tratar. Muchos de ellos han coincidido con John Strachey en cuanto a que

> ... desde el momento en que, como era inevitable, apresan a Winston y a Julia y se inicia el interrogatorio y la tortura, el libro no es ya tan bueno. [...] El de la tortura física, si bien era indudablemente otra de sus obsesiones, no era un tema para cuyo tratamiento O'Brien dispusiese de las condiciones apropiadas. Nunca había sido torturado, del mismo modo en que la mayoría de nosotros nunca lo ha sido. Y cabe presumir que los que no tienen experiencia personal en ese terreno nada saben al respecto.[12]

Esta última observación de Strachey es muy sencilla de rebatir. Lo que Strachey omite es que la última tercera parte de *1984* se refiere a O'Brien, no a Winston: al ejercicio de la tortura, no al padecerla.

Esa omisión es resultado del natural deseo de identificar a Orwell con Winston. Si cedemos a ese deseo, entonces serán el centro de la novela los párrafos como el que he citado, en el que Winston insiste en la importancia de creer que dos más dos son cuatro. La última tercera parte de la novela será meramente un apéndice histérico e innecesario. Los párrafos que he subrayado —aquellos en los que O'Brien manifiesta cómo se ven

12. John Strachey, «The Strangled Cry», en: *Twentieth Century Interpretations of 1984*, compilado por Hynes, págs. 58-59. Creo que Orwell respondía implícitamente a Strachey al escribir: «Las personas que han puesto de manifiesto la más acabada comprensión del fascismo son los que lo han padecido y los que tienen en sí mismos una veta fascista» (*CEJL*, II, 172). Los biógrafos de Orwell han subrayado los arrebatos de sadismo de éste. Véase especialmente Crick, *George Orwell*, pág. 275*n* y págs. 504 y 572. Véase también: Daphne Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology*, Amherst, University of Massachusets Press, 1984. Patai sostiene que el sadismo se hallaba casi en el centro de la personalidad de Orwell. No me parece que lo que sostiene sea convincente, aunque, por cierto, dispone de muchísimas pruebas para aducir. Orwell percibía muy bien el sadismo en los otros; véanse sus observaciones acerca del sadismo de Bernard Shaw en *CEJL*, III, 222. La elección del nombre «O'Brien» y la descripción del aspecto físico del personaje que lleva ese nombre (*1984*, pág. 748) pueden haber sido una bofetada consciente o inconsciente dirigida a Shaw.

las cosas desde dentro del Partido Interno— serán leídos como *reductiones ad absurdum* de la posición dialéctica de O'Brien, o bien como las lee Raymond Williams. Este lee: «El objeto de la tortura es la tortura» y «El objeto del poder es el poder» como si esas frases dijesen que (como aquella que Orwell había empleado para describir la posición de James Burnham) «el hambre de poder... es un instinto natural que no necesita ser explicado».

Williams reconoce que es muy fácil identificar a Orwell con Winston, pero piensa que en el último momento Orwell se traicionó identificándose con O'Brien. Williams comenta:

> No es menester negar la existencia, ni la frecuente aparición, de la persecución, el poder y la tortura «por sí mismos», [...] para oponerse a la cancelación de todos los vínculos entre el poder y la política. Y *debemos* oponernos a esa cancelación, siquiera porque sería un despropósito intentar distinguir entre sistemas sociales, o examinar, por separado, en qué aspectos marcha bien o mal este o aquel sistema.[13]

Williams piensa que si Burnham tuviera razón en cuanto a que el hambre de poder es un instinto natural, no habría «hechos relevantes», no habría una «verdad objetiva» en cuanto a si la democracia social es preferible al fascismo. Dice que la postura de Burnham «desvirtúa todas las convicciones y todas las aspiraciones políticas reales, puesto que éstas inevitablemente son una cobertura del poder desnudo y del deseo de disponer de él. [...] Se cancela también la indagación y la discusión, y, por tanto, la posibilidad de una verdad». Williams considera que, repentinamente y en el último momento, Orwell sucumbió a la perniciosa idea de que no *existe* tal posibilidad. Lo mismo que Strachey, Williams piensa que hacia el final la novela descarrila.

Williams, citando la severa crítica de Orwell hacia Burnham —«el culto del poder embota el juicio político porque conduce, casi inevitablemente, a la convicción de que las tendencias del presente han de proseguir»— concluye el libro acerca de nuestro novelista en la siguiente forma:

> Pero el propio Orwell, opuesto siempre al privilegio y al poder, se sometió, en la ficción, precisamente a esa dócil convicción. La advertencia de que el mundo podía estar marchando por ese camino se transformó, en la absolutez misma de la ficción, en el sometimiento imaginativo a su ineluctabilidad. Y entonces, el hacer resonar nuevamente esa cadena es mostrar poco respeto por la multitud de hombres y de mujeres, incluyendo al propio Orwell, que ha luchado y lucha contra las tendencias destructivas e ignorantes que son aún tan poderosas y que han obstaculizado tanto la capacidad de imaginar la dignidad humana, la libertad y la paz cuanto la de trabajar para ellas.[14]

La referencia que Williams hace a «la capacidad de imaginar la digni-

13. Raymond Willams, *Orwell*, Londres, Fontana, 1984, págs. 124-125.
14. *Ibid.*, pág. 126.

dad humana, la libertad y la paz» me conduce nuevamente a mi tesis de que nos hallamos aún ante el tablero de dibujo. No creo que los liberales *podamos* ahora imaginar un futuro de «dignidad humana, libertad y paz». Esto es, no podemos contarnos la historia de cómo salir del presente real para dirigirnos hacia un futuro así. Podemos imaginar diversos sistemas económicos que sean preferibles al actual. Pero no percibimos con claridad el modo de abandonar el mundo real para pasar a esos mundos teóricamente posibles, y no tenemos por tanto una idea clara de aquello por lo que debemos trabajar. Tenemos que tomar como punto de partida el mundo que Orwell nos mostró en 1948: un globo dividido en un Primer Mundo rico, libre, democrático, egoísta y voraz, un Segundo Mundo invariable dominado por un Partido Interno inexpugnable y despiadado, y un Tercer Mundo hambriento, superpoblado y sin esperanzas. Los liberales no disponemos de un libreto de gran escala capaz de modificar ese mundo para advertir «la posibilidad técnica de la igualdad humana». No tenemos un equivalente del libreto que el padre de Nabokov y nuestros abuelos tenían para modificar el mundo del 1900.

La incapacidad de imaginar cómo ir de aquí para allá no es cosa que derive de falta de decisión moral o de superficialidad teórica o de un engaño o una traición perpetrados contra sí mismo. No es algo que podamos remediar mediante una determinación más firme, mediante una prosa más transparente, o mediante una explicación filosófica más acabada del hombre, la verdad o la historia. Precisamente en esa forma las cosas salieron mal. A veces las cosas resultan ser tan malas como lo parecían al comienzo. Orwell nos ayudó a formular de la situación política una descripción pesimista que las experiencias de los cuarenta años siguientes no hicieron sino confirmar. Las malas noticias siguen constituyendo el gran hecho inflexible de la especulación política contemporánea, el único que obstaculiza todos los libretos liberales.[15]

En contraste con la opinión de Strachey y de Williams, según la cual hubiera sido mejor que el libro terminara antes, pienso que la fantasía de una tortura infinita —la sugerencia de que el futuro es «una bota que aplasta un rostro humano [...] para siempre»— es esencial para *1984*, y que la cuestión referente a «la posibilidad de la verdad» es un pretexto. Esbozaré mi propia opinión polemizando con Williams a propósito de tres puntos.

En primer término, no creo que ninguna visión amplia de la forma «las convicciones políticas son en realidad...» o «la naturaleza humana es en realidad...» o «la verdad es en realidad...» —ninguna tesis filosófica amplia— *pueda* desvirtuar convicciones o aspiraciones políticas. Como he indicado en el capítulo tercero, no creo que sea psicológicamente posi-

15. Creo que la izquierda europea y estadounidense ha intentado escapar de ese hecho refugiándose en la complicación y la artificiosidad teóricas; obrando como si los libretos prácticos fueran innecesarios y como si el intelectual pudiera cumplir con sus responsabilidades políticas sencillamente por medio de la crítica de males obvios en términos de un léxico teórico aún más «radical». Véase mi «Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein», *Political Theory*, 1987, págs. 564-580.

ble renunciar al liberalismo político basándose en una concepción filosófica acerca de la naturaleza del hombre, la verdad o la historia. Tales concepciones son modos de redondear y de tomar consciencia de la identidad moral propia, y no justificaciones de esa identidad, o armas que pudieran destruirla. Habría que ser muy excéntrico para modificar la política que uno sustenta debido a que se ha llegado al convencimiento, por ejemplo, de que la teoría de la verdad como coherencia es preferible a la teoría de a verdad como correspondencia. En segundo lugar, ninguna teoría así puede (para emplear la expresión de Williams) «cancelar» la indagación, la discusión y la búsqueda de la verdad, del mismo modo en que no puede «cancelar» la búsqueda de alimento o de amor. Sólo la fuerza puede producir tales cancelaciones, no la filosofía. En tercer lugar, no se debiera leer a O'Brien como si fuera Burnham: un filósofo que formula afirmaciones amplias acerca de lo que es «natural». O'Brien no dice que todo lo demás es una máscara de la voluntad de poder. No dice que la naturaleza del hombre, la del poder, o la de la historia, garantiza que una bota ha de oprimir siempre, sino, más bien, que sencillamente *ocurre* que ha de hacerlo. Dice que sencillamente ocurre eso, que las cosas se muestran de esa manera, y que sencillamente se da que el libreto no puede ser modificado. Una cuestión de hecho, puramente contingente —tan contingente como un cometa o un virus—: tal cosa ha de ser el futuro.

Me parece que ésa es la única lectura que armoniza con el hecho de que la explicación que O'Brien da del futuro es la parte de *1984* que todos recordamos mejor, la parte realmente *temible*. O'Brien se presenta como una figura mucho más terrible si consideramos que formula predicciones empíricas específicas, y no amplias afirmaciones generales. De algún modo todos sabemos que el debate, filosóficamente artificioso, acerca de si la naturaleza humana es naturalmente buena o naturalmente sádica, o acerca de la dialéctica interna de la historia de Europa, o acerca de los derechos humanos, la verdad objetiva o la función representativa del lenguaje, es una materia perfectamente inofensiva. Como teórico, O'Brien está tan lejos como Burnham o Nietzsche de causar un temor escalofriante.

Pero O'Brien como instruido, bien situado, adaptado, inteligente, sensible y educado miembro del Partido Interno, no se limita a alarmarnos. Es tan terrorífico como puede serlo un personaje que encontramos en un libro. Mediante hábiles alusiones a lo que les ocurría a personas reales en sitios reales, y mediante la hábil extrapolación de tales cosas —que hoy en día sabemos que continúan ocurriendo—, Orwell logra convencernos de que es un verosímil personaje típico de una posible sociedad futura, una sociedad en la que los intelectuales han aceptado el hecho de que no hay posibilidades de realizar las esperanzas liberales.

Nuestra primera defensa en contra de esa sugerencia es la de que O'Brien es una figura psicológicamente inverosímil. Según esa forma de ver, los únicos torturadores son hombres triviales como Eichmann, Gradus y Paduk. Una persona que tenga la manera «curiosamente civilizada» de organizar sus espectáculos como la que tiene O'Brien, sencillamente *no* podría tener las intenciones de O'Brien. O'Brien es un intelec-

tual curioso, perceptivo, tanto como nosotros. Personas como nosotros no hacen cosas como ésas.

Orwell nos mostró el modo de detener ese primer movimiento defensivo al decir de H. G. Wells que era «demasiado sano para comprender el mundo moderno». En el contexto en el que lo dice, ello significa que Wells no tenía lo que Orwell llamaba «la veta fascista» que, dice, Kipling y Jack London habían tenido, y que era necesaria para que el fascismo a uno le resultase inteligible.[16] Creo que, en forma a medias consciente, Orwell se jactaba de compartir con Kipling esa veta. Se jactaba de tener imaginación para ver que la historia muy bien podría no marchar por el camino por el que él quería que marchase, por el camino por el que Wells creía que estaba *condenada* a marchar. Pero ello no quiere decir que Orwell en algún momento, al crear a O'Brien, creyese que estuviese *condenada* a marchar por ese camino. La veta antiteórica de Orwell, veta que compartía con Nabokov y que hizo que ambos fuesen incapaces de considerar con seriedad la teoría marxista, le dieron la completa certidumbre de que las cosas por lo general pueden tomar uno u otro camino, que el futuro se resistía a ser manejado.

Para advertir el sentido de la afirmación de que Wells era «demasiado sano», es posible imaginarse a un intelectual romano optimista que viviese bajo los Antoninos y se dedicase a trazar un diagrama del progreso de la humanidad desde los comienzos del pensamiento racional en Atenas hasta su propia e ilustrada época. Y que por casualidad entrase en posesión de un ejemplar de las Escrituras cristianas, recientemente reunidas y publicadas. Lo consternarían la inverosimilitud psicológica y la degradación moral de la figura llamada «Jesús» por las mismas razones por las que más tarde lo consternarían a Nietzsche. Y si un amigo imaginativo le hubiese dicho que los esfuerzos por emular a esa figura podían difundirse en imperios más grandes que el de Roma, y ser conducidos por hombres «que se consideran iluminados y progresistas», él se habría mostrado incrédulo. Su amigo observaría que es demasiado sano para comprender la posibilidad de que el mundo se desvíe.[17]

El sentido de mi analogía es que el conjunto de ideas asociadas con el Cristianismo —por ejemplo, la idea de que la compasión recíproca es base suficiente para la asociación política, la idea de que hay un grave error en (para utilizar la enumeración de Orwell) «la prisión sin juicio, la utilización de prisioneros de guerra como esclavos, las ejecuciones públicas, la tortura como medio para obtener una confesión, el uso de rehenes, y la deportación de poblaciones enteras», la idea de que las diferencias en riqueza, talento, fuerza, sexo y raza no son de importancia para la política pública—, que esas ideas, pues, fueron una vez fantasías tan inverosí-

16. Véase: *CEJL*, II, 172. El uso que Orwell hace de su propio sadismo para crear el personaje de O'Brien me parece un triunfo del conocimiento y del dominio de sí mismo.

17. En términos del capítulo cuarto, tanto Wells como mi imaginario intelectual romano serían metafísicos: personas incapaces de ver sus léxicos últimos como contingentes, y llevadas, por ello, a la creencia de que en la naturaleza de la realidad hay algo que preservará a ese léxico.

miles como las que se asocian con el Colectivismo Oligárquico de O'Brien. En cierta época, personas como Wilberforce y los Mill habrían parecido ser las proyecciones histéricas y de mal gusto de la mórbida imaginación de un fantasioso. Orwell nos ayuda a ver que *sencillamente ocurrió* que el poder europeo pasó a manos de personas que sentían conmiseración por el humillado y soñaban con la igualdad humana, y que puede *sencillamente ocurrir* que al final el mundo sea dominado por personas que carecen de tales sentimientos o de tales ideas. La socialización —repitámoslo— se derrumba permanentemente, y quién logre realizarla es algo que a menudo depende de quién mata primero a quién. El triunfo del Colectivismo Oligárquico, si llega a producirse, no se producirá porque los hombres sean esencialmente malos, o no sean en realidad hermanos, o realmente no tengan derechos naturales, tal como el Cristianismo y el liberalismo político no han triunfado (en la medida en que lo han hecho) porque los hombres sean esencialmente buenos, o sean en realidad hermanos, o realmente tengan derechos naturales. La historia puede crear y dar poder a personas como O'Brien a consecuencia de accidentes de la misma especie que aquellos que han impedido hasta hace poco tiempo que existiesen personas así: accidentes de la misma especie que aquellos que crearon y dieron poder a personas como J. S. Mill y el propio Orwell. El que se pudiera considerar un grave error el hallar diversión en ver a seres humanos ser despedazados por animales, constituyó una vez una contingencia histórica tan inverosímil como el Colectivismo Oligárquico de O'Brien. Lo que Orwell nos ayuda a ver es que puede haber *ocurrido sencillamente* que Europa empezase a apreciar los sentimientos de benevolencia y la idea de una humanidad común, y que puede *ocurrir sencillamente* que el mundo termine por ser dominado por personas que carecen enteramente de sentimientos o de una ética semejantes.

De acuerdo con mi lectura, el que Orwell niegue que existía una cosa tal como el individuo autónomo, es parte de la negación, más amplia, de que exista algo fuera del tiempo o más esencial que el azar y que pueda confiarse que es capaz de detener tales secuencias accidentales o, eventualmente, de revertirlas. Leo, pues, el párrafo del diario de Winston referente a la necesidad de insistir en que dos más dos son cuatro entendiendo que no expresa la opinión de Orwell acerca del modo de mantener a raya a los O'Briens, sino que constituye una descripción del modo en que podemos subsistir cuando las cosas se ponen difíciles. Lo logramos hablando con otras personas: procurando confirmar nuestra propia identidad articulándola en presencia de otros. Esperamos que estas otras personas digan algo que nos ayude a mantener la coherencia del tejido de nuestras creencias y nuestros deseos. Nótese que cuando Winston escribe en su diario que «todo lo demás viene por añadidura» con la libertad de decir que dos más dos son cuatro, tenía el sentimiento de estar «hablándole a O'Brien». Se describe a sí mismo diciendo que está «escribiendo el diario para O'Brien: *a* O'Brien; era como una carta inacabable que nadie podría leer jamás, pero que estaba dirigida a una persona en particular y

cobraba su tono a partir de ese hecho» (*1984*, pág. 79). Nótese también que cuando es arrestado, O'Brien le dice que él «siempre había sabido» que O'Brien no estaba de su lado, y Winston asiente (pág. 880).

Como en un lugar anterior de la novela Winston dice que «sabía con más certidumbre que antes, que O'Brien estaba de su lado», aquél asentimiento es difícil de entender. Hallamos la mejor explicación de esa contradicción en un párrafo posterior, en el que O'Brien, tras haber conseguido finalmente que Winston crea que dos más dos son cinco, pregunta:

> ¿Recuerdas haber escrito en tu diario que no importaba si yo era amigo o enemigo, puesto que yo era la persona que te entendía y con la que se podía hablar? Tenías razón. Me gusta hablar contigo. Tu mente despierta mi interés. Se parece a la mía, salvo en que tú no estás sano (pág. 892). Esas líneas evocan la primera mención que se hace de O'Brien en la novela. Allí se nos decía que Winston

> ... se sintió atraído hacia él, y no sólo porque despertaba su curiosidad el contraste entre las refinadas maneras de O'Brien y su cuerpo de pugilista. Mucho más que por eso, se interesaba por él debido a la secreta convicción —o, acaso, no era aún una convicción sino meramente una esperanza— de que la ortodoxia política de O'Brien no era perfecta. Algo en su rostro se lo sugería irresistiblemente. E, incluso, quizá no era siquiera falta de ortodoxia lo que estaba escrito en su rostro, sino sencillamente inteligencia (*1984*, pág. 748; véase también en pág. 757).

Nos enteramos, al final, que *era* una esperanza, y no una convicción, y que *era* inteligencia, y no falta de ortodoxia.

Es tentador decir que esas líneas, lo mismo que el permanente y constante afecto de Winston por O'Brien, meramente muestran el masoquismo de Winston, la otra cara de su sadismo.[18] Pero con ello se eliminaría tal amor demasiado fácilmente. Lo que las líneas hacen es recordarnos que el ironista —la persona que tiene dudas acerca de su propio léxico último, acerca de su propia identidad moral, y, acaso, acerca de su propia cordura— necesita con desesperación *hablar* con otras personas, y lo necesita con la misma urgencia con que otros necesitan del amor. Y necesita hacerlo porque sólo el diálogo lo pone en condiciones de tratar esas dudas, de hacer de sí mismo una cierta unidad, de mantener en su tejido de creencias y de deseos una coherencia que le permita actuar. Tiene esas dudas y esas necesidades debido a que la socialización, por una razón o por otra, no se apoderó totalmente de él. Porque sus expresiones dan vueltas por su cerebro —y no proceden directamente de una laringe bien programada, como en un habla de ganso—, tiene dudas socráticas acerca del léxico último que ha heredado.[19] De tal modo, lo mismo que Sócrates

18. A propósito del sadismo de Winston, véase *1984*, pág. 751.

19. Acerca del habla de ganso, véase *1984*, págs. 923 y 775. Véase también, en la pág. 882, la descripción de Winston en el tormento: «Se convirtió simplemente en una boca que articulaba, en una mano que hacía señas, sea lo que fuere lo que se le preguntaba»; y véase Scarry, *The Body in Pain*, págs. 49-51.

y Proust, mantiene constantemente relaciones eróticas con sus interlocutores. A veces esas relaciones son masoquistas, como la primera relación de Marcel con Madame de Guermantes. A veces son sádicas, como la esperada relación mayéutica de Charlus con Marcel. Pero no importa tanto cómo son cuanto el hecho de que sean relaciones con personas suficientemente inteligentes para entender de qué está hablando uno: personas que son capaces de comprender cómo se puede llegar a tener esas dudas porque saben cómo son esas dudas; personas dadas ellas mismas a la ironía.

Esa es la función que O'Brien cumple para Winston. Pero, ¿puede decirse que O'Brien será un ironista? Orwell le adjudica todos los rasgos clásicos del intelectual inglés en la época en que Orwell era joven. En realidad, mi sospecha —imposible de verificar— es que O'Brien ha sido modelado en parte según la figura de George Bernard Shaw, una importante figura socrática para la generación de Orwell. Pero, a diferencia de Shaw, que compartía con Nietzsche el gusto por la sublimidad histórica, O'Brien ha llegado a aceptar el hecho de que el futuro será perfectamente similar al pasado reciente, y ello no por una cuestión de necesidad metafísica, sino porque el Partido había elaborado las técnicas necesarias para impedir el cambio. O'Brien ha superado la posibilidad de sostener puntos de vista contradictorios, y no le inquietan dudas acerca de sí mismo o acerca del Partido.[20] De modo que, en mi opinión *no* es un ironista. Pero tiene aún las *dotes* que, en una época en la que la creencia en puntos de vista contradictorios aún no se había inventado, lo habrían convertido en un ironista. Hace con esas dotes lo único que le es posible hacer con ellas: las utiliza para establecer relaciones como la que mantiene con Winston. Presumiblemente Winston es la única de una larga serie de personas con una mente como la de O'Brien, a la que éste ha seleccionado, estudiado de lejos y, en determinado momento, conoció lo suficiente para complacerse con su tortura. Con cada una de ellas ha establecido una relación prolongada, estrecha e intensamente sentida, para experimentar, al final, el placer de retorcer y quebrantar las partes especiales, ocultas y tiernas de una mente que tenía las mismas dotes que la suya: aquellas partes que sólo él, y acaso unos pocos de sus colegas del Ministerio de la Verdad, sabía descubrir y atormentar. En este sentido restringido podemos concebir a O'Brien como el último ironista de Europa: una persona utilizada en la única forma en que el final de la esperanza liberal permite que se utilice la ironía.

Entiendo que Orwell nos dice que la posibilidad de que nuestros futuros gobernantes se parezcan más bien a O'Brien o más bien a J. S. Mill,

20. Concibo el sostener convicciones contradictorias como una esquizofrenia inducida deliberadamente, como la coexistencia de dos sistemas de creencia y de deseo en un único cuerpo. Uno de esos sistemas es capaz de hablar a Winston acerca de sus dudas; el otro, no. O'Brien puede pasar de uno a otro en la forma inconsciente en que pueden pasar a tener otra personalidad, si lo necesitan, aquellos que tienen una personalidad dividida. Un desarrollo ulterior del modelo del inconsciente basado en la división de la personalidad, véase el tratamiento que Davidson hace de Freud (examinado en el capítulo segundo) y mi trabajo «Freud and Moral Deliberation», en *The Pragmatist's Freud*, compilado por Joseph Smith y William Kerrigan.

no depende —como ocurre según lo que sugieren Burnham, Williams y los metafísicos en general— de ocultos hechos concernientes a la naturaleza humana. Porque, como lo muestran O'Brien y Humbert Humbert, las dotes intelectuales —la inteligencia, el juicio, la imaginación, cierto gusto por la belleza— son tan maleables como el instinto sexual. Son tan susceptibles de una diversidad de empleos como lo es la mano del hombre. Los entresijos del cerebro que aseguran esas dotes no mantienen con región central alguna del yo —un yo «natural» que prefiere la bondad a la tortura, o la tortura a la bondad— una conexión mayor que la que mantienen la musculatura de los labios o la sensibilidad de los genitales. Cómo sean nuestros futuros gobernantes no es algo que vaya a estar determinado por grandes verdades necesarias referentes a la naturaleza humana y a su relación con la verdad y con la justicia, sino por una infinidad de menudos hechos contingentes.

CAPÍTULO 9

SOLIDARIDAD

Para un judío de la época en que corrían los trenes hacia Auschwitz, las probabilidades de que sus vecinos no judíos lo ayudasen a esconderse eran mayores si vivía en Dinamarca o en Italia que si vivía en Bélgica. La manera corriente de describir esa diferencia consiste en decir que muchos daneses y muchos italianos demostraron un sentido de la solidaridad humana del que muchos belgas carecían. La visión ofrecida por Orwell es la de un mundo en el que —deliberadamente, por medio de una cuidadosa planificación— tal solidaridad humana se ha tornado imposible.

La manera filosófica tradicional de expresar lo que queremos significar con «solidaridad humana» consiste en decir que hay dentro de cada uno de nosotros algo —nuestra humanidad esencial— que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos. Esa forma de explicar la noción de solidaridad armoniza con nuestra costumbre de decir que los espectáculos del Coliseo, Humbert, Kinbote, O'Brien, y los guardias de Auschwitz, y los belgas que contemplaban cómo la Gestapo se llevaba a sus vecinos judíos, eran «inhumanos». La idea es la de que ellos carecían de un determinado componente que es esencial para que un ser humano sea completo.

Los filósofos que, como yo lo he hecho en el capítulo segundo, niegan que exista tal componente, que haya algo tal como un «yo nuclear», no pueden invocar esta última idea. Nuestra insistencia en la contingencia, y nuestra consiguiente oposición a ideas tales como «esencia», «naturaleza» y «fundamento», hacen que nos sea imposible retener la noción de que determinadas acciones y determinadas actitudes son naturalmente «inhumanas». Pues aquella insistencia implica que lo que se considere un ser humano como es debido, es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas. No obstante, en épocas como la de Auschwitz, en las que en la historia se produce un cataclismo, y las instituciones y las normas de conducta tradicionales se desploman, deseamos algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones. ¿Qué otra cosa puede ser, si no la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común?

En este libro me he esforzado por hacer ver que debemos intentar *no* aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones. La premisa fundamental del libro es la de que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas. La imagen de una utopía liberal que presenté en el capítulo tercero era el esbozo de una sociedad en la que la acusación de «relativismo» había perdido su fuerza, en la que la noción de «algo que está más allá de la historia» se había vuelto ininteligible, pero en la que el sentido de la solidaridad humana permanecía intacto. El esbozo de ironista liberal que tracé en el capítulo cuarto presentaba a alguien para quien ese sentido era cuestión de identificación imaginativa con los detalles de las vidas de los otros, y no el reconocimiento de algo previamente compartido. En los capítulos quinto y sexto intenté mostrar el modo en que puede privatizarse la teoría ironista e impedirse de ese modo que se transforme en una amenaza para el liberalismo político. En los capítulos séptimo y octavo intenté mostrar que en Nabokov y en Orwell se combinaba el aborrecimiento de la crueldad —el sentimiento de que es lo peor que podemos llevar a cabo— con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia.

En este capítulo final diré algo más general acerca de la afirmación de que tenemos la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos. Partiré de una doctrina a la que me he referido incidentalmente en el capítulo primero: el análisis hecho por Wilfrid Sellars de la obligación moral en términos de «intenciones-nosotros» [«*we-intentions*»]. Ese análisis considera que en esta área la noción explicativa fundamental es la de «uno de nosotros»:[1] la noción invocada en giros como «gente como nosotros» (en tanto opuestos a mercaderes y sirvientes), «un camarada del movimiento [radical]», un «griego como nosotros» (en tanto opuesto al bárbaro), «un católico como nosotros» (en tanto opuesto al protestante, el judío o el ateo). Me propongo negar que la expresión «uno de nosotros, los seres humanos» (en tanto opuesto a los animales, los vegetales y las máquinas) pueda tener la misma fuerza que cualquiera de las expresiones precedentes. Sostengo que lo típico es que la fuerza de «nosotros» es contrastante, en el sentido de que

1. Véase Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, pág. 222: «Es un hecho conceptual el que las personas constituyan una comunidad, un *nosotros*, en razón de que se conciben el uno al otro como *uno de nosotros*, y por no querer el bien común desde el punto de vista de la benevolencia, sino por quererlo como uno de nosotros, o desde un punto de vista moral.» (Por razones basadas en Quine, en la cita precedente yo preferiría poner entre paréntesis «Es un hecho conceptual el que», pero esta diferencia metafilosófica respecto de Sellars carece de importancia para el tema presente.) En el capítulo séptimo del libro de Sellars se expresan las consecuencias de esa afirmación. En otro lugar Sellars identifica la «consciencia-nosotros» con la *caritas* cristiana y con «lealtad» de Royce. Un análisis y una crítica útiles de la metaética de Sellars se hallará en W. David Salomon, «Ethical Theory», incluido en *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, compilado por C. F. Delaney y colaboradores, Notre Damme, Indiana, University of Notre Damme Press, 1977.

contrasta con un «ellos» que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos.

Considérese, primeramente, a los daneses y los italianos a que aludí al comienzo. ¿Decían, a propósito de sus vecinos judíos, que merecían que se los salvase porque eran también seres humanos? Acaso a veces lo decían, pero lo habitual debe de haber sido, sin duda, que, si se les preguntaba, utilizasen, para explicar por qué corrían el riesgo que involucraba proteger a judíos, términos más particulares; por ejemplo, que ese judío era milanés, o jutlandés, lo mismo que ellos, o colega del mismo sindicato o de la misma profesión, o, lo mismo que ellos, padre de hijos pequeños. Considérese, ahora, a los belgas: seguramente había ciertas personas por cuya protección ellos, en circunstancias similares, *hubieran* corrido riesgos, personas con las cuales *sí* se identificaban por colocárselos bajo una descripción u otra. Pero esas descripciones raramente les correspondían a los judíos. Es probable que existan detalladas explicaciones históricosociológicas de lo poco frecuente que eran entre los belgas las descripciones, bajo las cuales se colocase a los judíos, y que inspirasen compañerismo, esto es, explicaciones de por qué «Es una judía» prevalecía tan a menudo sobre «Es, como yo, madre de un pequeño». Pero «inhumanidad», «dureza de corazón» o «falta de sentido de la solidaridad humana» no constituyen una explicación así. Tales términos, en un contexto semejante, son simplemente expresiones de una reacción. Considérese, como último ejemplo, la actitud de los liberales norteamericanos de la actualidad frente a la desesperanza y a la miseria infinitas de la vida de los jóvenes negros en las ciudades estadounidenses. ¿Decimos que se debe ayudar a esas personas porque son seres humanos como nosotros? Podemos decirlo, pero es mucho más persuasivo, tanto desde el punto de vista moral como desde el político, describirlos como compatriotas, como *estadounidenses*, insistir en que es una afrenta el que un estadounidense tenga que vivir sin esperanzas. Aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es «uno de nosotros», giro en el que «nosotros» significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir «debido a que es un ser humano» constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa.

Desde el punto de vista cristiano, esta tendencia a sentirse más próximo a aquel con el que es más fácil identificarse imaginativamente, es una tentación que se debe evitar. Es parte de la idea cristiana de la perfección moral el tratar a todos, aun a los guardias de Auschwitz o de Gulag, como pecadores, lo mismo que nosotros. Para el cristiano, no se alcanza la santidad en la medida en que nos sintamos más obligados con un hijo de Dios que con otro; por principio deben evitarse contrastes odiosos. El universalismo ético secular ha hecho suya esta actitud del Cristianismo. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Kant, asumiendo su actitud más rigurosa, nos dice que una buena acción realizada hacia el

otro no puede ser considerada como acción *moral* —como acción hecha por deber— si el otro no es considerado *simplemente* como ser racional, y no como pariente vecino o conciudadano. Pero, aun sin recurrir ni al lenguaje cristiano o al kantiano, podemos percibir que encierra algo moralmente dudoso el preocuparse más por un conciudadano *neoyorquino* que por una persona que afronta una vida igualmente desesperanzada y estéril en los barrios bajos de Manila o de Dakar.

La posición definida en la Primera Parte de este libro es incompatible con esa actitud universalista, tanto en su forma religiosa como en su forma secular. Es incompatible con la idea de que exista un corte «natural» en el espectro de similitudes y diferencias comprendido por la diferencia existente entre, por ejemplo, el lector y un perro o entre el lector y uno de los robots de Asimov: un corte que señale el final de los seres racionales y el comienzo de los no racionales, el final de la obligación moral y el comienzo de la benevolencia. Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente contingente.

Por otra parte, mi posición *no* es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de «nosotros» a personas a las que anteriormente hemos considerado como «ellos». Esta afirmación, característica de los liberales —personas que a nada temen más que a la posibilidad de ser cruel—, no se basa en nada más profundo que en las contingencias históricas a las que he hecho referencia al final del capítulo cuarto. Son ésas las contingencias que suscitaron el desarrollo de los léxicos moral y político típicos de las secularizadas sociedades de Occidente. Como poco a poco ese léxico ha ido perdiendo su sentido teológico y filosófico, la «solidaridad humana» se ha constituido en un poderoso elemento retórico. No tengo ningún deseo de hacer que su poder disminuya; sólo me propongo desembarazarle de lo que con frecuencia se ha considerado que son sus «presupuestos filosóficos».

La concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros». Esa es la razón por la que he dicho, en el capítulo cuarto, que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que los tratados filosóficos o religiosos.

Kant, movido por los mejores motivos, orientó la filosofía moral en

una dirección tal que a los filósofos morales les resultó arduo advertir la importancia que para el progreso moral tenían esas descripciones empíricas. Kant deseaba promover desarrollos como los que en efecto se han producido desde sus días: el desenvolvimiento ulterior de las instituciones democráticas y de una consciencia política cosmopolita. Pero pensaba que la forma de hacerlo consistía en subrayar, más que la conmiseración ante el dolor y el remordimiento por la crueldad, la racionalidad y la obligación; específicamente, la obligación *moral*. Consideró que el respeto por la «razón», por el núcleo común de humanidad, era el único motivo que no era «meramente empírico», que no dependía de los accidentes de la atención o de la historia. Al contraponer el «respeto racional» a los sentimientos de conmiseración y de benevolencia, hizo que estos últimos apareciesen como motivos dudosos y de segundo orden para no ser cruel. Transformó la «moralidad» en algo distinto de la capacidad de advertir el dolor y la humillación y de identificarse con ellos.

En las últimas décadas los filósofos morales ingleses y norteamericanos se han vuelto contra Kant. Annette Baier, Cora Diamond, Phillipa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, J. B. Schneewind y otros, han puesto en tela de juicio el supuesto kantiano fundamental de que la deliberación moral necesariamente debe tomar la forma de una deducción a partir de principios generales y, en lo posible, no empíricos. Más recientemente, Bernard Williams ha intentado superar la «moralidad» —esto es, en líneas generales, el complejo de nociones, centradas en la noción de *obligación*, que heredamos del Cristianismo a través de Kant—[2] considerándola una «institución peculiar». Es una institución que se niega a aceptar que las obligaciones sean factores que deban ponderarse junto con otras consideraciones éticas en el momento de decidir lo que se ha de hacer, y, en lugar de ello, insiste en que, como dice Williams, «sólo una obligación puede ganarle a una obligación».[3] De acuerdo con esa concepción, sólo es posible resolver «racionalmente» un dilema moral descubriendo una obligación de orden más elevado que supere en jerarquía a las obligaciones menores que entran en competencia con ella; una idea que, según la caracteriza Schneewind, es fundamental para la forma de filosofía moral que busca lo que él llama los «clásicos primeros principios».[4] Williams resume su actitud frente a esa institución peculiar en las siguientes líneas:

2. En *Ethics and the Limits of Philosophy* (pág. 174) Williams dice que la moralidad —como sistema de ideas centrado en una forma especial de obligación denominada «moral»— no es «una invención de los filósofos», sino, más bien, «la perspectiva, o dicho incoherentemente, parte de la perspectiva de casi todos nosotros». Entiendo que con «nosotros» Williams quiere decir «las personas que probablemente leen este libro», y en ese sentido la atribución es enteramente correcta. No obstante, a mi modo de ver, ello es parte de la perspectiva de la mayoría de nosotros en esta región del globo porque algunos de *nuestros* teólogos y de *nuestros* filósofos lo inventaron.

3. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, págs. 180, 187.

4. Véase el trabajo de J. B. Schneewind, «Moral Knowledge and Moral Principles», en *Knowledge and Necessity*, compilado por G. A. Vesey, Londres y Nueva York, Macmillan, 1970. Ese ensayo fue reeditado en: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, compilado

> En verdad, casi toda la vida humana valiosa se sitúa entre los extremos que la moralidad coloca ante nosotros. Ella [la moralidad] destaca con fuerza una serie de contrastes: entre la fuerza y la razón, la persuasión y la convicción racional, el desagrado y la desaprobación, el simple rechazo y la censura. Puede decirse que la actitud que la conduce a destacar todos estos contrastes es su *pureza*. La pureza de la moralidad, su insistencia en abstraer la consciencia moral de otras especies de reacción emocional o de influencia social, no sólo encubre los medios a través de los cuales trata a los miembros discordantes de su comunidad, sino también las virtudes de esos medios. No es sorprendente que deba encubrirlos, puesto que las virtudes sólo pueden ser vistas como tales desde fuera del sistema, desde un punto de vista desde el cual pueda asignársele un valor, mientras que el sistema de la moralidad está cerrado en sí mismo y tiene que considerar como una indecente mala interpretación el aplicarle al sistema otros valores que los de la moralidad misma.[5]

Un buen ejemplo de concepción que hace que el «sistema de la moralidad» parezca indecente es la esbozada en la Primera Parte de este libro: la concepción de que la idea de un componente humano central y universal llamado «razón», una facultad que es la fuente de nuestras obligaciones morales, aunque fue de mucha utilidad para la creación de las modernas sociedades democráticas, es algo de lo que puede prescindirse, y de lo que se *debe* prescindir, a fin de que ello ayude a realizar la utopía liberal presentada en el capítulo tercero. He estado sosteniendo con insistencia en que las democracias están ahora en condiciones de desprenderse de los andamios utilizados en su construcción. Otra tesis central en este libro que les parecerá igualmente indecente a los que encuentran atractiva la pureza de la moralidad, es la de que nuestras responsabilidades para con los otros constituye *sólo* el lado público de nuestras vidas, un aspecto que entra en competencia con nuestros afectos privados y con nuestros intentos privados de creación de nosotros mismos, y que no ostenta *automáticamente* la prioridad sobre tales motivos privados. El que en un caso determinado tenga, en efecto, prioridad, es algo que depende de la deliberación, proceso para el que no será de ayuda el recurrir a los «clásicos primeros principios». De acuerdo con esta concepción, la obligación moral es algo que debe añadirse a muchas otras consideraciones, y no ganarles automáticamente.

La concepción de las obligaciones morales como «intenciones-nosotros» sostenida por Sellars nos proporciona una forma de consolidar tanto la distinción entre «moral» y «ética» señalada por Williams, como mi propia distinción entre lo público y lo privado. Se identifica tanto con la distinción entre las consideraciones éticas que surgen del sentido que uno tiene de la solidaridad y las consideraciones éticas que surgen, por ejem-

---

por Stanley Hauerwas y Alaisdair MacIntyre, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983, antología que contiene varios buenos ejemplos del carácter antikantiano de la filosofía moral reciente. Véase especialmente «Against Dryness», de Iris Murdoch, «Secular Faith», de Annette Baier, y el ensayo introductorio de MacIntyre, «Moral Philosophy: What Next?»

5. Williams, *Ethic and the Limits of Philosophy*, págs. 194-195.

plo, del vínculo que se tiene con una persona particular o del intento personal de crearse a sí mismo. Pues Sellars reconstruye la distinción kantiana entre obligación y benevolencia en una forma tal que evita la suposición de que hay un yo central, la suposición de que «razón» designa un componente presente en los otros seres humanos, un componente cuyo reconocimiento explica la solidaridad humana.[6] En lugar de ello, Sellars nos permite ver la solidaridad como una cosa creada, antes que descubierta, producida en el curso de la historia, antes que reconocida como un hecho ahistórico. Identifica «obligación» con «validez intersubjetiva», pero consiente que el ámbito de sujetos entre los cuales rige esa validez sea menor que el de la raza humana. En la teoría de Sellars, «validez intersubjetiva» puede remitir a todos los miembros de la clase de los milaneses, de los neoyorquinos, de los hombres blancos, de los intelectuales ironistas, de los trabajadores explotados o de cualquier otra «comunidad comunicativa» habermasiana. Podemos tener obligaciones en virtud de nuestro sentimiento de solidaridad con *cualquiera* de esos grupos. Porque podemos tener «intenciones-nosotros», intenciones que expresamos en proposiciones de la forma «Todos *nosotros* queremos...», expresiones que se contraponen a proposiciones que comienzan con: «*Yo* quiero...» en virtud de nuestra pertenencia como miembros a cualquiera de ellas, sea grande o pequeña.[7] La idea fundamental de Sellars es la de que la diferencia entre la obligación moral y la benevolencia es la diferencia entre el acuerdo intersubjetivo real o virtual entre un grupo de interlocutores y la emoción particular (individual o grupal). Un acuerdo así no tiene (*según*

6. El tomar esa concepción del «componente esencial de la humanidad» en su sentido literal, ha hecho que los filósofos morales pareciesen sofísticos casuistas. Ello se debe a que primero nos representamos las prácticas por adoptar y esperamos entonces que nuestros filósofos adapten a ello la definición de «humano» o de «racional». Por ejemplo, sabemos que no debemos matar a nuestros semejantes, salvo que se nos habilite oficialmente para ello con el carácter de soldados, verdugos, malpartistas o cosas semejantes. Así pues, aquellos a los que en efecto matamos con ese carácter —los ejércitos del tirano invasor, el asesino reincidente, el feto—, ¿no son humanos? Bien, en cierto sentido sí y en otro sentido no; pero la definición de los casos relevantes es un ejercicio en gran medida escolástico y posterior a los hechos. Primero deliberamos acerca de la justicia de la guerra, de la corrección de la pena capital o del aborto, y más tarde nos preocupamos por «la condición» del invasor, del asesino o del feto. Cuando intentamos hacer lo opuesto hallamos que las que nuestros filósofos nos presentan como las condiciones suficientes de la humanidad o de la racionalidad, no son menos discutibles que las cuestiones prácticas originarias. Son los *detalles* de estas últimas (lo que los invasores han hecho o han de hacer, quién ha de ser ejecutado y por qué, quién decide el aborto y por qué) lo que nos ayuda a decidir lo que ha de hacerse. Los amplios principios generales esperan pacientemente el resultado; después se redefinen términos fundamentales contenidos en ellos de acuerdo con aquel resultado.

7. Lo que a Sellars le interesa no es afirmar el hecho de que «nosotros» podamos referirnos a determinado subgrupo de la clase de los seres humanos o racionales (por ejemplo, la tribu a la que uno pertenece), sino conservar la distinción entre la obligación y la benevolencia dentro de un marco naturalista (y, en realidad, materialista), un marco en el que no se hace referencia a un yo nouménico, a deseos históricamente incondicionados, etcétera. Obviamente, comparto su interés por este último intento, pero aquí lo principal es para mí la primera afirmación. Para mis presentes propósitos lo esencial es la idea de Sellars de que la «validez categórica» y la «obligación moral» pueden identificarse con el «tener la voluntad de uno de nosotros», *independientemente* de las cuestiones acerca de quiénes seamos *nosotros*.

Habermas) ninguna condición ahistórica de posibilidad, sino que es sencillamente el producto afortunado de determinadas circunstancias históricas.

Ello no quiere decir —ni Sellars quiere decirlo— que los intentos de pensar en términos de abstracciones tales como «hijo de Dios» o de «humanidad» o «ser racional» no hayan hecho bien. Han hecho muchísimo bien, lo mismo que nociones tales como «la verdad por la verdad» o «el arte por el arte». Tales nociones han mantenido abierto el camino para el cambio político y cultural al proporcionar un *focus imaginarius* borroso pero inspirador (por ejemplo, la verdad *absoluta*, el arte *puro*, la humanidad *como tal*). Los problemas filosóficos —y la sensación de artificialidad que se asocia con tales problemas— surgen sólo cuando se considera que un útil elemento de retórica se presta para ser tema de un «análisis conceptual», esto es, cuando se someten los *foci imaginarii* a un detenido examen; en pocas palabras, cuando empezamos a preguntarnos por la «naturaleza» de la verdad, del arte o de la humanidad.

Cuando las cuestiones así suenan artificiales, tal como lo han hecho desde Nietzsche, la gente empieza a tener dudas acerca de la noción de solidaridad humana. Para conservar esta noción —aun concediéndole a Nietzsche su observación acerca del carácter históricamente contingente de nuestro sentido de la obligación moral— debemos advertir que un *focus imaginarius* nada pierde con ser una invención y no (como pensaba Kant) un rasgo intrínseco de la naturaleza humana. La manera correcta de entender el lema «Tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales» es interpretándolo como un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de «nosotros» tanto cuanto podamos. Ese lema nos incita a continuar extrapolando en la dirección a la que llevaron determinados acontecimientos del pasado: la inclusión entre «nosotros» de la familia de la caverna de al lado, después la de la tribu del otro lado del río, después, la de la confederación de tribus del otro lado de la montaña, más tarde la de los infieles del otro lado del mar (y, acaso al final de todo, la de los servidores que, durante todo ese tiempo, han estado haciendo la parte más sucia del trabajo). Es ése un proceso que debiéramos intentar que prosiguiese. Debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como «ellos» y no como «nosotros». Debiéramos intentar advertir nuestras similitudes con ellos. La forma correcta de analizar el lema consiste en proponernos *crear* un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora. La forma incorrecta de hacerlo consiste en que se nos proponga *reconocer* una solidaridad así como algo que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella. Pues en ese caso queda abierta ante nosotros la pregunta, inútilmente escéptica: «¿Es *real* esa solidaridad?» Quedaríamos expuestos a la insinuación de Nietzsche de que el fin de la religión y de la metafísica representaría para nosotros el fin de nuestros intentos de no ser cruel.

Si leemos ese lema en la forma correcta, daremos al «nosotros» un sentido tan concreto e históricamente tan específico como sea posible:

significará cosas tales como «nosotros, los liberales del siglo XX», o como «nosotros, los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas». Si se la lee en la forma errónea, se concebirá nuestra «humanidad común» de las políticas democráticas. La forma correcta de leer esos lemas permite concebir la filosofía *al servicio* de la política democrática: como una contribución al intento de alcanzar lo que Rawls llama el «equilibrio reflexivo» entre nuestras reacciones instintivas a los problemas contemporáneos y los principios generales en los que nos hemos asentado. Entendida de ese modo, la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas convicciones (por ejemplo, la de que las mujeres y los negros son más capaces de lo que los varones blancos habían imaginado, la de que la propiedad no es sagrada, la de que las cuestiones sexuales son meramente privadas). La forma errónea de leerlos hace que se conciba la política democrática como sujeta a la jurisdicción de un tribunal filosófico; como si los filósofos hubieran alcanzado —o, al menos, debieran hacer lo posible por alcanzar— el conocimiento de algo menos dudoso que el valor de las libertades democráticas y de la relativa igualdad social de las que, desde hace muy poco tiempo, algunas sociedades ricas y afortunadas han llegado a gozar.

En este libro he intentado extraer algunas consecuencias de la suposición de que pueda no haber tal tribunal. En el aspecto *público* de nuestras vidas, *nada* es menos dudoso que el valor de esas libertades. En el aspecto privado de nuestras vidas puede haber muchas cosas que sean *igualmente* difíciles de poner en duda; por ejemplo, el amor o el odio que experimentamos por una persona en particular, o la necesidad de llevar a cabo determinado proyecto individual. La existencia de esos dos aspectos (al igual que el hecho de que uno puede pertenecer a diversas comunidades y tener por ello obligaciones *morales* encontradas, y, asimismo, hallarse ante conflictos entre obligaciones morales y compromisos privados) genera dilemas. Tales dilemas siempre estarán en nosotros, pero nunca han de resolverse recurriendo a otro conjunto, más elevado, de obligaciones que un tribunal filosófico pueda descubrir y aplicar. Así como nada hay que convalide el léxico final de una persona o de una cultura, nada hay tampoco que se halle implícito en ese léxico y determine el modo de volver a urdirlo cuando se lo pone en tensión. Lo único que podemos hacer es trabajar con el léxico último de que disponemos, manteniendo, entre tanto, los oídos atentos a los indicios que señalen el modo de ampliarlo o de revisarlo.

Esa es la razón por la que, al comienzo del capítulo tercero, he dicho que el único argumento que puedo aducir en favor de las concepciones acerca del lenguaje y del yo que he formulado en los capítulos primero y segundo, era el de que esas concepciones parecían armonizar mejor con las instituciones de una democracia liberal que las alternativas de que disponemos. Cuando se pone en tela de juicio el valor de tales instituciones —no por medio de propuestas prácticas de erección de instituciones

alternativas, sino en nombre de algo más «fundamental»— no es posible dar respuestas directas, porque no hay un terreno neutral. Lo mejor que puede hacerse ante desafíos como los formulados por Nietzsche o por Heidegger es formular una réplica indirecta como la formulada en el capítulo quinto: se les puede pedir a esos hombres que *privaticen* sus proyectos, sus intentos por alcanzar la sublimidad: verlos como irrelevantes para la política y por tanto compatibles con el sentido de la solidaridad humana que el desarrollo de las instituciones democráticas ha hecho posible. Esa exigencia de privatización equivale a la exigencia de que resuelvan la amenaza de un dilema subordinando la sublimidad al deseo de evitar la crueldad y el dolor.

A mi modo de ver, no hay nada que respalde esa exigencia, ni hay necesidad de ello. No existe una manera *neutral*, no circular, de defender la afirmación liberal de que la crueldad es lo peor que podemos hacer, del mismo modo en que no existe una manera neutral de respaldar la tesis de Nietzsche de que esa afirmación expresa una actitud de resentimiento, de esclavo, o la de Heidegger de que la idea de «la mayor felicidad para el mayor número» es sólo un poco más de «metafísica», de «olvido del Ser». No podemos dirigir una mirada retrospectiva más allá de los procesos de socialización que nos llevaron a nosotros, los liberales del siglo XX, a estar convencidos de la validez de esa afirmación y apelar a algo más «real» o menos efímero que las contingencias históricas que dieron existencia a aquellos procesos. *Nosotros* debemos partir del lugar en que *nosotros* estamos: ello es parte de la afirmación de Sellars de que no estamos sometidos a otras obligaciones aparte de las «intenciones-nosotros» de las comunidades con las cuales nos identificamos. Lo que libra a este etnocentrismo del anatema no es que la más amplia de esas comunidades sea «la humanidad» o «todos los seres racionales» —como he afirmado, nadie *puede* llegar a *esa* identificación—, sino, antes bien, el ser el etnocentrismo de un «nosotros» («nosotros, los liberales») que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *éthnos* aún más amplio y más abigarrado.[8] Es el «nosotros» de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo.

En resumen, deseo distinguir entre la solidaridad humana como identificación con «la humanidad como tal» y la solidaridad como la duda respecto de sí mismo que durante los últimos siglos ha sido inculcada en los habitantes de los Estados democráticos: la duda acerca de la sensibilidad que se tiene al dolor y a la humillación de los otros, la duda acerca de si los ordenamientos institucionales actuales son aptos para hacer frente a ese dolor y a esa humillación, y curiosidad por las alternativas posibles. La identificación me parece imposible: una invención de filósofos, un torpe intento de secularizar la idea de llegar a ser uno con Dios. La duda res-

8. Desarrollo este punto en «Solidarity or Objectivity», incluido en *Post-Analytic Philosophy*, compilado por John Rajchman y Cornel West, Nueva York, Columbia University Press, 1984, y en «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Michigan Quarterly Review*, 25 (1986), 525-534.

pecto de sí mismo me parece constituir el rasgo característico de la primera época de la historia de la humanidad en la que gran número de personas se ha tornado capaz de distinguir la pregunta: «¿Crees y deseas aquello en lo que creemos y deseamos?» de la pregunta: «¿Estás sufriendo?» Expresado en mi terminología, es ésa la capacidad de distinguir entre la pregunta de si tú y yo compartimos el mismo léxico último, de la pregunta de si experimentas dolor. El distinguir entre esas dos preguntas hace posible distinguir entre las cuestiones públicas y las privadas, las cuestiones acerca del dolor de las cuestiones acerca del objeto de la vida humana, el dominio del liberal del dominio del ironista. Hace posible de ese modo que una misma persona sea las dos cosas.

ÍNDICE DE NOMBRES

T

W

Y

Z

Contingencia, ironía y solidaridad
Richard Rorty

Paidós
Básica

Desde la filosofía hasta la crítica literaria, pasando por la teoría social, el amplio ámbito de referencia de este libro encierra conclusiones igualmente complejas. Rorty sostiene que pensadores tales como Nietzsche, Freud y Wittgenstein han hecho posible que las sociedades se consideren a sí mismas como contingencias históricas antes que como expresiones de una subyacente naturaleza ahistórica o como realizaciones de metas suprahistóricas. Esta perspectiva irónica acerca de la condición humana resulta valiosa en el plano privado, si bien no puede adelantarse a los fines sociales o políticos del liberalismo. Rorty cree en realidad que es la literatura, y no la filosofía, la que puede hacer tal cosa promoviendo un sentido genuino de la solidaridad humana, sobre todo a partir de novelistas como Orwell y Nabokov. Una cultura verdaderamente liberal, con clara conciencia de su contingencia histórica, fusionaría la libertad privada, individual, de la perspectiva filosófica, irónica, con el proyecto público de la solidaridad humana engendrado por la inteligencia y la sensibilidad de grandes escritores. Richard Rorty –caracterizado como "el filósofo más interesante de la actualidad en todo el mundo", autor de *El giro lingüístico* y compilador de *La filosofía en la historia*, ambos publicados también por Paidós– se revela aquí como un teórico singularmente sutil, cuya escritura atraerá tanto a los lectores académicos como a los no académicos.

ISBN 84-7509-669-7





Diseño: Mario Eskenazi, Pablo Martín